Inside Muslim Minds

Understanding Islamic Consciousness

Riaz Hassan

مسلم ذہن

اسلامی شعور کی تفہیم

مشعل

ریاض حسن ترجمہ: پروفیسر مقبول الہی

مسلم ذہن

اسلامی شعور کی تفہیم

ریاض حسن

ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی

مشعل بکس

آر۔بی5، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور۔54600، پاکستان

مسلم ذہن

اسلامی شعور کی تفہیم

ریاض حسن
اُردو ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی

کاپی رائٹ اردو © 2012 مشعل بکس
کاپی رائٹ انگریزی © 2006 ریاض حسن

ناشر: **مشعل بکس**
آر-بی-5، سیکنڈ فلور،
عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن،
لاہور-54600، پاکستان

فون و فیکس: 042-35866859
Email: mashbks@brain.net.pk
http://www.mashalbooks.org

پرنٹرز: بی پی ایچ پرنٹرز، لاہور

قیمت: -/640 روپے

فہرست

پیش لفظ 4

باب1۔ تعارف 10

باب2۔ اسلامی حسیت کا کھوج 41

باب3۔ مذہبی ہونا 73

باب4۔ جہاد اور کشمکش کا حل 112

باب5۔ سیاسی نظام اور مذہبی ادارے 136

باب6۔ مذہب پرستی اور کفر گوئی کے اظہارات 157

باب7۔ پردہ، پدرسری نظام اور غیرت کے نام پر قتل 177

باب8۔ عالمگیریت اور اسلامی اُمہ 221

باب9۔ دینا اور لینا: فیاضی اور سماجی انصاف 238

باب10۔ اسلام اور شہری معاشرہ 252

باب11۔ باہمی شکوک وشبہات 269

باب12۔ تتمہ: اسلامی حسیت سے سوال و جواب 287

ضمیمہ الف: جہاد کے عقیدے کی قرآنی بنیادیں 308

ضمیمہ ب: اُزبکستان کی اسلامی موومنٹ کی طرف سے جہاد کی پکار 316

پیش لفظ

زیرِ نظر کتاب عالمی شہرت یافتہ مسلمان مفکر ڈاکٹر ریاض حسن کے رشحاتِ فکر کا نتیجہ ہے۔ یہ انگریزی زبان میں اُن کی کتاب Inside Muslim Minds کا اُردو ترجمہ ہے۔ ڈاکٹر ریاض حسن ایک عالمی شہرت یافتہ ماہر عمرانیات ہیں۔ وہ اس وقت آسٹریلیا کی فلنڈرز یونیورسٹی میں اعزازی پروفیسر ہیں۔ وہ دُنیا کی مشہور یونیورسٹیوں اور وقیع تعلیمی اداروں میں تعلیم وتدریس کی خدمات انجام دے چکے ہیں۔ اس وقت اُن کا نام عمرانیات کی دُنیا میں ایک بہت بڑا حوالہ ہے، اُن کی متعدد تصانیف عالمی شہرت حاصل کر چکی ہیں۔ مسلم اُمہ کے مسائل ومعاملات اُن کی دلچسپی کا خاص موضوع ہیں۔

اس کتاب کی ایک بہت نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ محض مصنف کے موضوعی افکار کا اظہار نہیں ہے۔ جیسا کہ عام طور پر اس طرح کی کتب ہوتی ہیں۔ بلکہ یہ عمرانیات کے سائنٹیفک اور جدید ترین اصولوں کی بنیاد پر تحقیق پر مبنی ایک دستاویز ہے۔

اس کتاب میں مصنف نے سات نمائندہ مسلم ممالک کا انتخاب کیا ہے۔ جو کچھ اس طرح ہے۔ عرب شرقِ اوسط سے مصر۔ غیر عرب شرقِ اوسط سے ایران اور ترکی۔ جنوبی ایشیا سے پاکستان۔ جنوب مشرقی ایشیا سے انڈونیشیا اور ملائشیا اور وسطِ اشیا سے قزاقستان۔ ان ممالک سے معاشرے کے تقریباً تمام طبقات (مرد اور خواتین دونوں اصناف سے) سے چھ ہزار افراد کو چُنا گیا۔ جنہیں مختلف سوالنامے بھیج کر اُن کے جوابات کے ذریعے اُن کی آراء معلوم کی گئیں۔

اس طرح مسلم حسیت کا ایک مکمل ڈیٹا تیار کیا گیا۔ یہ ڈیٹا تیار کرنے کیلئے مسلم حسیت کے جن گوشوں کا انتخاب کیا گیا وہ یہ تھے: جہاد، اسلام کے عوامی کردار، کلمۂ کفر کے بارے میں مسلمانوں کے رویے، پردہ، پدرسری نظام اور صنفی مسائل، عالمگیریت کے چیلنج، مسلم انسان دوستی، اسلام اور شہری معاشرہ اور اسلام اور مغرب کے درمیان باہمی شکوک وشبہات۔ اس مطالعے کے نتائج سے مسلم معاشرے کی زندگی کے بہت سے گوشوں پر روشنی ڈالی گئی۔ مجموعی طور پر جو رائے قائم کی گئی اُس کا لب لباب یہ ہے کہ مسلم حسیت مجموعی طور پر تمام مسلم مما لک میں بہت مضبوط ہے۔ اور مسلم اُمہ کا تصوّر آج بھی بحیثیتِ مجموعی مسلمانوں کے اندر نہ صرف زندہ ہے بلکہ اس میں روز افزوں مزید استحکام پیدا ہو رہا ہے۔

فاضل مصنف کے مطابق اس مسلم حسیّت کی تعمیر میں پچھلی چند صدیوں میں سماجی، سیاسی اور معاشی عوامل نے مل کر حصہ لیا ہے۔ اُس کی رائے میں تین فکری دھاروں، مدلل مدافعت وہابیت اور سلفیت نے مل کر ایک خاص طرزِ فکر کی تخلیق کی ہے جسے اس وقت اسلامی طرزِ فکر کا سب سے بڑا دھارا کہا جا سکتا ہے۔ اس کیلئے وہ ایک نامور دانشور مصری الفضل کی وضع کردہ اصطلاح سلفا بزمِ (سلفی مسلک) کو اختیار کرتا ہے۔ اُس کے اپنے بقول:

’’سَلَفا بزم کی اصطلاح استعمال کرنے میں، میں اُس اصطلاح کو اختیار کر رہا ہوں جو ابوالفضل کی طرف سے اُن کی متعدد حالیہ تصانیف میں اختراع کی گئی ہے، جن میں اُس نے ہم عصر مسلم مذہبی حسیت کی ایک شاخ کا خاکہ پیش کیا ہے، جو وہابیت اور سَلَفِزم کے عناصر کو آپس میں ملاتا ہے‘‘ (الفضل 2001, 2002, 2003) الفضل کے مطابق ’سَلَفا بزم، کے مخصوص خط وخال میں شامل ہے: ’’جدید دُنیا میں قوت کے اداروں اور اسلامی ورثے اور روایت سے گہری بیگانگی: ایک تفوّق پسندانہ کٹڑ پن جو شکست آمادگی‘‘ بے قوتی اور بیگانگی کے احساسات کی تلافی کرتا ہے: اسلام کے اصولوں کی خود کفالت میں یقین اور ادعائے تقویٰ کا احساسِ تفاخر، بمقابلہ دوسروں کے: پدرسری، عورت بیزار اور اخراجی رُخ بندیوں کا غلبہ اور عورتوں کی ورغلانے کی قوت کا آسیب: اسلامی روایات اور مسلم بحثوں کے تنقیدی جائزوں کا استرداد،: ہمہ گیر اخلاقی اقدار کی نفی، اور جدید دُنیا کے ابہام کا انکار: اسلامی متون کا، سماجی زندگی اور معاشرے کے اعلیٰ نظم کار کے طور پر استعمال: مذہبی متون کے بارے میں لفظی، عقلیت مخالف اور تعبیر مخالف نقطہ ہائے نظر۔‘‘

دوسرے لفظوں میں سَلَفا بزم کی حسیت مذہبی کٹڑ پن بنیاد پرستی اور رجعت پسندی کی حامل

اور ترقی پسندی کے مخالف ایک حسیت ہے، جو مسلمانوں کی سماجی، سیاسی اور معاشی سائنسی اور تکنیکی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رُکاوٹ ہے۔

مصنف کی رائے میں مسلمانوں کی موجودہ سماجی، ثقافتی، معاشی اور تکنیکی پسماندگی کے پیچھے سَلَفاپسٹ، حسیت کا ہاتھ ہے۔ کیونکہ عمرانیاتی تحقیق کے مطابق مذہبی حسیت اور مادی پسماندگی کے درمیان ایک براہِ راست تعلق ہے۔ مصنف نے مسلمانوں کی حالیہ معاشی فکری اور تکنیکی پسماندگی کی تصویر کشی یوں کی ہے:

''پانچ مسلم اکثریتی ممالک کا1990 اور1994 کے درمیان کل سائنسی ماحصل صرف سوئٹزرلینڈ کے ماحصل کے برابر تھا (انوار اور ابوبکر1997) خلیفہ مامون کے وقت سے لے کر اب تک کے ایک ہزار سال میں عربوں نے دوسری زبانوں سے اتنی کتب کا ترجمہ نہیں کیا ہے جتنی سپین ایک سال میں کرتا ہے۔ (یو این ڈی پی2000) بروکنگ انسٹی ٹیوشن کے مطابق زیادہ تر مسلم ریاستوں میں گزشتہ چوتھائی صدی کے دوران فی فرد جی ڈی پی یا تو نیچے آیا ہے یا وہی رہا ہے۔ (دی اکانومسٹ ستمبر13، 2003)''

لیکن اس ساری گمبھیر صورتِ حال کے باوجود مصنف مسلم اُمہ کے مستقبل سے مایوس نہیں ہے بلکہ بہت پُراُمید ہے۔ مصنف کا ادراک یہ ہے کہ، بجا کہ۔ اس وقت مسلم دُنیا مادی اور معاشری تنزلی اور سماجی، ثقافتی اور فکری طور پر رجعت پسندی کا شکار ہے۔ لیکن اس وقت مسلم دُنیا میں ایک نشاۃِ ثانیہ پیدا ہو رہی ہے۔ ایسی ہوائیں چل رہی ہیں کہ مسلم معاشرہ روشن خیالی، جمہوریت پسندی اور جدیدیت کے اثرات کو قبول کر رہا ہے۔ جو اس کے مستقبل کے بارے میں ایک نیک شگون ہے۔ لہٰذا اسلامی دُنیا کے مستقبل کے بارے میں اُس کا ادراک کچھ اس طرح سے ہے: ''میرا استدلال یہ ہے کہ کسی بھی اور جگہ کی طرح مسلمان ممالک میں بھی سیاسی کلچر، قومی خواہشات کے جواب میں ارتقا حاصل کرے گا تاکہ اُمہ کی خواہشات کے جواب میں .... اسلامی اُمہ کا مستقبل کوئی وحدانی سماجی حقیقت نہیں بلکہ ایک مفروق حقیقت ہو گا، جس کا نتیجہ اسلامی اُمہ کی مرکز گریزی ہو گا.... یہ تبدیلی، ہوسکتا ہے کہ مسلم دُنیا کی مرکز گریزی کی طرف لے جائے، یعنی اس کے مزعومہ ثقافتی اور مذہبی مرکز کے عربی شرقِ اوسط سے ہٹ کر کثیر المراکز دُنیا کی طرف۔ اس قسم کی اسلامی دُنیا کے پانچ مراکز کی شناخت فوری طور پر کی جاسکتی ہے۔ یعنی عربی شرقِ اوسط کا اسلام، افریقی اسلام، وسط ایشیائی اسلام، جنوب ایشیائی اسلام اور مغرب میں مسلم

اقلیتوں کا اسلام‘‘

فاضل مصنف کے نزدیک اسلام اور مسلم اُمہ کا مستقبل بہت اُمید افزا ہے، کیونکہ اسلام کی فطرت میں ایک لچک ہے۔ اور یہ بدلتے ہوئے سماجی، سماجی، سیاسی، اور معاشری حالات کے ساتھ اپنے اندر تبدیلی پیدا کرسکتا ہے۔ بہرحال مصنف کے مطابق اسلامی دُنیا کے مستقبل کا منظرنامہ کچھ اس طرح ہے: اُبھرتی ہوئی عالمگیریت اور جدیدیت کے اثرات کے تحت سلفابزم کی، اسلامی حسیت پر گرفت رفتہ رفتہ کمزور پڑجائے گی اور اس کے اندر ایک نظریاتی اور ادارتی تکثیریت پیدا ہوگی اسی سے مسلم اُمہ کی مرکزیت کمزور پڑجائے گی اور علاقائی اُمتیں پیدا ہوجائیں گی۔ ’’غیر مرتکز مسلم اُمہ علاقائی اُمتوں کو ایک قسم کا جواز مہیا کرے گی اور اس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ اُنہیں اُن کے اپنے سماجی، سیاسی، معاشی اور مذہبی اور ثقافتی ترقیوں کو ایسے واضح خطوط پر تشکیل دینے کی طرف لے جائے جو اُن لوگوں کی تاریخ اور اُن کے مزاج کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں۔ یہ مسلم اُمتوں کیلئے اُسی فکری ثقافتی اور مادّی برتری کیلئے دوبارہ کوشش کرنے کیلئے نئے مواقع پیدا کریں گے، جو اُمہ نے اپنی تشکیلی صدیوں میں حاصل کی تھی۔ ایسے منظرنامے میں اسلامی اُمہ قوت حاصل کرے گی ایک متحدہ وحدانی معاشرے کے طور پر نہیں بلکہ ایک مفروق معاشرے کے طور پر۔ جو علاقائی اُمتوں پر مشتمل ہوگا، جو سب کی سب عالمی نظام کے نظریاتی اور مادی اثرات حاصل کرنے کی کوشش کررہی ہوں گی۔‘‘

بلاشبہ مصنف کے نقطۂ نظر یا نتائجِ فکر سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے (جیسا کہ ہر بڑے مصنف کی آراء سے اختلاف کی گنجائش موجود ہوتی ہے) لیکن مصنف کی عرق ریزی جگرکاوی اور اس کی تحقیق کے بلند پائے میں شک کا کوئی شائبہ نہیں ہوسکتا۔

ایک بہت وقیع علمی اور فکری دستاویز ہونے کے ساتھ ساتھ یہ کتاب اسلامی دُنیا کے بارے میں بیش بہا معلومات کا ایک خزینہ بھی ہے۔ یہ خالص عمرانیاتی اصولوں کی بنیاد پر مبنی ایک مطالعہ ہونے کے ناتے ایک حوالے کی دستاویز بھی ہے۔ یہ درحقیقت بطور اُمہ مسلمانوں کے ذہن کے اندرونی احوال کا مطالعہ ہے یا کہا جاسکتا ہے کہ یہ دورنِ سینۂ مسلم جھانکنے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔

میں نے حتی الوسع ترجمے کو سلیس اور رواں بنانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اگر بعض مقامات پر قدرے گرانی کا احساس ہو تو یہ سمجھئے کہ یہ ایسے علمی اور فکری موضوع کی ناگزیریت ہے۔

جیسا کہ مصنف نے اس کتاب کے اندر اشارہ کیا ہے کہ اُمتِ مسلمہ کی پسماندگی کی اور وجوہات کے ساتھ ساتھ علم کے میدان میں جمود و تعطل ایک بہت بڑی وجہ ہے۔ علم کے فروغ کا ایک بڑا ذریعہ تراجم بھی ہیں۔ مصنف کے بقول مامون الرشید کے دور سے لے کر اب تک کے ہزار سال میں عربوں نے کُل اتنی کتابیں ترجمہ کی ہیں جتنی سپین صرف ایک سال میں کرتا ہے۔ یہ گویا مصنف کی طرف سے اس بات کا ادعا ہے کہ تراجم کسی قوم کی علمی بڑھوتری میں بہت اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اس سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہمارے ہاں تراجم کی کس شدّت سے کمی ہے۔ اگر ہم قوم کیلئے ترقی اور خوشحالی کی راہوں کو اُجالنا چاہتے ہیں تو ہمیں تراجم کی اہمیت پر سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا۔

مقبول الٰہی

20-8-2011

دیباچہ

باب اوّل

تعارف

اسلام نے اپنے پیروکاروں کوایسی تہذیبوں کی تعمیر پر اُبھارا جن کو ازمنہِ وسطیٰ میں اُن کے مخالفین کی طرف سے سراہا گیا اور اُن پر رشک کیا گیا۔ ان تہذیبوں کی جانشین ریاستیں اگرچہ اب اُتنی متحرک نہیں رہیں لیکن اُن کی ماضی کی کامیابیاں اُن کے سماجی، ثقافتی، اور طبعی پس منظروں میں ابھی تک گونجتی ہیں۔ ہم عصر مسلم دُنیا میں اسلامی جذبہ اپنا اظہارِ مغربی برتری کے خلاف مزاحمت اور اسلام کے احیا کے ذریعے کرتا ہے نہ کہ مسلم معاشروں کی معاشی اور تکنیکی ترقی کے ذریعے اور ان تہذیبوں کی عظمت رفتہ کی تعمیر نو کے ذریعے۔ جدید مسلم دُنیا میں اسلامی جذبے کی نوعیت کیا ہے؟ اس سوال کے، مسلم اور غیر مسلم علما کی طرف سے دیئے جانے والے کچھ بصیرت افزا اور کچھ نسبتاً غیر بصیرت افزا جوابات پیش کئے گئے ہیں، جن میں سے کچھ کا اسی کتاب کے مختلف ابواب میں جائزہ لیا جائے گا اور ان پر بحث کی جائے گی۔ تاہم اس کتاب کا مقصد موجودہ جوابات پر توجہ مرکوز کرنا نہیں ہے بلکہ جدید مسلمانوں کے مذہبی شعور میں تجربی طور پر پختہ بنیاد رکھنے والے ادراکات پر مبنی نئے جوابات پیش کرنا ہے۔ جنوب مشرقی ایشیا، وسطی ایشیا، جنوبی ایشیا اور مشرقِ وسطی سے تعلق رکھنے والے چھ ہزار جواب دہندگان سے حاصل شدہ شہادت کو استعمال کرتے ہوئے، یہ کتاب اسلامی شعور کے کچھ بنیادی پہلوؤں کا جائزہ لیتی ہے۔

اسلامی حسیت کے خاکہ جات

جدید اسلامی بحثوں میں اسلام کے ماننے والوں کی طرف سے قائم کئے گئے تصورات کو، مسلم مذہب پرستی کی نوعیت اور اسلام کی اجتماعی تحریکوں کے کردار کی تشریح کرنے کیلئے اکثر اوقات بیانیہ اور تجزیاتی طریقہ استعمال کیا جاتا ہے۔ آنے والے دو ابواب اسلامی حسیت کی

بنیادی ساختوں کا کھوج لگاتے ہیں۔ اسلامی حسیت کو بطور تجزیاتی آلے کے استعمال کرتے ہوئے باب دوم مسلم دُنیا کو درپیش حالیہ مسائل کو سمجھنے اور اُن کا جائزہ لینے کیلئے ایک ڈھانچہ مہیا کرتا ہے۔ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ اسلامی حسیت ایک علامتی دُنیا ہے جو گہرے مذہبی اعتقادات کو اظہار دیتی ہے۔ ماضی اور حال کے تعبیری حلقوں کی پیداوار ہونے کے ناطے یہ ایسے ایقانات اور نصب العین مہیا کرتی ہے جو سماجی حقیقت کی اشاریہ سازی کیلئے ابتدائی متون کا کام دیتے ہیں۔ تجربی شہادت کا جائزہ لینے کے بعد، یہ باب یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ مختلف ممالک میں جواب دہندوں کے ہاں غالب ذہنی ساختوں کو خود پارسا، متکبر، عورت بیزار اور کٹھ مُلا کا نام دیا جاسکتا ہے، جو عمومی معاشی، سماجی، اور تکنیکی پسماندگی سے پیدا ہونے والے بیگانگی اور بے طاقتی کے احساس کی تلافی کرتی ہیں۔ ان ذہنی ساختوں کا بنیادی وظیفہ مسلم تشخص کا اظہار اور اُس کو بہتر بنانا ہے۔ یہ باب، انڈونیشیا ملائشیا، پاکستان اور مصر کے جواب دہندوں کے ہاں ایسی ذہنی ساختوں کی مضبوطی اور قزاقستان، ایران اور ترکی سے جواب دہندوں کے ہاں نسبتاً اس کی کمزوری کے اسباب میں سے کچھ کا کھوج لگاتا ہے۔

مُسلم خُدا پرستی کی ساخت اور نوعیت:

جیسا کہ مذہب مسلم تشخص کا جوہر ہے، مذہبی وفاداری مسلم تشخص کی شہادت اور اس کا اظہار ہے۔ کثیر الجہاتی نقطۂ نظر کو استعمال کرتے ہوئے باب سوم مسلم خدا پرستی کی نوعیت اور اُس کے اظہار کا کھوج لگاتا ہے۔ تحقیقاتی نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ متعدد مسلم ممالک میں مذہبی نشاۃِ ثانیہ واقع ہو رہی ہے جس کا اظہار اسلامی عقائد و رسومات کے ساتھ شدید مذہبی وفاداری اور زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کے اندر اُن کے شعوری سہارے مہیا کرنے میں ہوتا ہے۔ یہ باب اس بات کا کھوج بھی لگاتا ہے کہ مسلم خدا پرستی کی تعمیر عالمی اور مقامی سطح پر عام مذہبی حالات اور ملک کے اندر سماجی اور سیاسی حالات کے ہاتھوں معاشرتی طور پر ہوتی ہے۔ یہ مسلم خدا پرستی کی صنفیات بھی پیش کرتا ہے، جسے بعد میں، مسلم وفاداری اور مذہبیت اور مسلم دُنیا میں معاشی اور سماجی ترقی کی مختلف سطوح کی تشریح کرنے کیلئے ایک تجزیاتی آلے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔

جہاد کا مفہوم

دہشت گردی کے خلاف جنگ اور اسلامی انقلابی گروپوں کی طرف سے عالمی جہاد دو ایسی

کشمکشیں ہیں جو وسیع پیمانے پر میڈیا میں جگہ پارہی ہیں۔ میڈیا میں ان کے ذکر اور تجزیے نے ماہرین کی ایک ایسی فوج تیار کردی ہے جو ایک پھلنے پھولنے والی صنعت بنتی جارہی ہے۔ یہ دونوں گہرے جائزے کے طالب ہیں تا کہ یہ بات سمجھ میں آسکے کہ یہ ایسے عالمی واقعات کیوں بن گئے ہیں جو دُنیا کی لاکھوں لوگوں کی زندگیوں کو متاثر کررہے ہیں۔ یہ کتاب صرف عالمی جہاد کی نوعیت، علتِ غائی اور مفہوم کا جائزہ لیتی ہے۔ لیکن دہشت گردی کے خلاف جنگ بھی ایسے ہی جائزہ کا تقاضا کرتی ہے۔ اس جنگ کے محرک کا کھوج ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں مذہب کے داعی عرب نوجوانوں کی طرف سے گیارہ ستمبر 2001 کے حملے میں لگایا جاسکتا ہے۔ ریاستہائے متحدہ کی حکومت کی طرف سے ایسے مجرمانہ اقدامات کا موزوں جواب دینا جائز بھی تھا اور ضروری بھی، کیونکہ اس قسم کے اقدامات سے اپنے شہریوں کو بچانا حکومت کا فرض ہوتا ہے۔ لیکن اس بات کا گہرا اور ٹھنڈے دل سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ اس جواب کو دہشت گردی کے خلاف ’’جنگ‘‘ کی شکل کیوں دی گئی اور ’’انسانیت کے خلاف جرائم‘‘ کی شکل کیوں نہ دی گئی۔

9-11 کے حملے واضح طور پر گھناؤنے مجرمانہ افعال تھے اور اُن کے ساتھ اسی طرح کا برتاؤ ہی کیا جانا چاہیے تھا لیکن اُنہیں ’’جنگ‘‘ کی شکل دی گئی جس کے عالمی سطح پر ہولناک سیاسی معاشی سماجی اور عسکری نتائج نکلے۔

یہ تجزیاتی عمل اگرچہ ضروری اور لازمی ہے لیکن اس کا بیڑا کہیں اور اُٹھایا جائے گا۔ یہاں باب چہارم میں، میں عالمی جہاد پر توجہ مرکوز کروں گا۔

جہاد اسلام کی مذہبی اور سماجی سیاسی فکر میں ایک اساسی تصوّر رہے۔ اسلامی جہادی تحریکیں جہاد کو ایک مقدّس جنگ، کے معنوں میں استعمال کرتی ہیں۔ ایک ایسی جنگ جو اسلام یا اللہ کے نام پر لڑی جائے۔ لیکن مقدّس جنگ کوئی ایسا تصور نہیں ہے جسے قرآن نے یا مسلمان ماہرین دینیات نے استعمال کیا ہو۔ اسلامی دینیات میں جنگ کبھی ’’مقدس‘‘ نہیں ہوتی۔ یہ یا تو جائز ہوتی ہے یا ناجائز اور اگر جائز ہو تو اس میں مارے جانے والے لوگوں کو ’’شہید‘‘ سمجھا جاتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر اسلامی جہادی تحریکیں جہاد، کو ’’مقدس جنگ‘‘ کے مفہوم میں کیوں لیتی ہیں؟ تاریخی مواد کو استعمال کرتے ہوئے، یہ باب پوری اسلامی تاریخ کے دوران جہاد کے مفہوم کی عصری تفہیم مہیا کرتا ہے۔ یہ واضح کرتا ہے کہ اسلام کے تشکیلی سالوں کے دوران زور قرآنی مفہوم پر تھا جو یہ ظاہر کرتا تھا کہ یہ خدا پرستی کے اعلیٰ معیار کو حاصل کرنے کیلئے انسان کی بھرپور طاقت

کوششوں، مساعی اور صلاحیتوں کا استعمال ہے اور روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کے مقاصد کو پورا کرنے کیلئے جدوجہد کے تمام افعال کا نام ہے۔ مسلم سلطنت کے توسیعی دور کے دوران، یہ غیر مسلموں کے ممالک کی مسلم فتوحات کے جواز کا نظریہ بن گیا اور مسلمان ممالک پر یورپیوں کے استعماری قبضے کے دوران جہاد اور مزاحمت کا نظریہ بن گیا۔ بعد ازاں سامراجی دور میں، بہت سے مسلم ممالک میں 'قومی منصوبے' کی ناکامی کے ساتھ، یہ سیکولر ریاست اور اس کے بین الاقوامی حامیوں کے خلاف ایک مسلح جدوجہد کا اصول بن گیا۔ حال ہی کے سالوں میں 1980ء کی دہائی میں افغانستان پر سوویٹ قبضے کے خلاف امریکہ کی طرف سے لڑی جانے والی نیابتی جنگ کے بعد یہ ایک ''کاروباری'' نظریہ بن گیا ہے۔

پس باب چہارم، مسلم دُنیا میں مسلم آبادیوں کے خلاف زیادتیوں کے بڑھتے ہوئے احساس کے پوشیدہ مفاہیم کا جائزہ لیتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کا کہ کس طرح اس احساس کو جہادی تنظیموں کے پیروکار اپنے مقاصد کیلئے استعمال کر رہے ہیں۔

اسلام کے عوامی کردار

مسلمان ممالک میں سیاست اور مذہب کے درمیان تعلق اسلام اور مسلمان معاشروں کے علما کے درمیان ایک بہت متنازعہ اور قابلِ بحث موضوع بن گیا ہے۔ اور یہ باب پنجم کا مرکزی نکتہ ہے۔ بہت سے مغربی اور مسلم علما اور فعالیت پسندوں کا عمومی طور پر بیان کیا جانے والا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلام نہ صرف ایک مذہب ہے بلکہ سماجی نظام کا ایک خاکہ بھی ہے اور لہٰذا زندگی کے تمام شعبوں بشمول قانون اور ریاست کا احاطہ کرتا ہے۔ پھر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس کی یہی نمایاں خصوصیت ہے جو مسلم معاشروں کو اپنے مغربی متقابلین سے، جن کی بنیاد ریاست اور مذہب کی علیحدگی پر ہے، علیحدہ کرتی ہے۔ ان اور متعلقہ امور کا جائزہ لینے کے بعد یہ باب ایک تجربی شہات مہیا کرتا ہے، جو یہ ظاہر کرتی ہے کہ مسلم ممالک میں مذہب اور سیاست کے مابین تعلق کی نوعیت کا درمیانی وسیلہ بننے اور اس کا اظہار کرنے میں ایک اہم عامل اداراتی ہیئتیں ہیں۔ اداراتی ہیئتوں کی دو اقسام کی شناخت کی گئی ہے..... تفریق شدہ اور غیر تفریق شدہ۔ غیر تفریقِ شدہ اداراتی، ہیئت ایسی سماجی تشکیلات کی طرف اشارہ کرتی ہے جن میں مذہب اور ریاست ہم آہنگ ہوتی ہیں۔ ہم عصر بحثوں میں اسے اسلامی ریاست کا نام دیا جاتا ہے۔ دوسری طرف تفریق شدہ اداراتی ہیئتیں ایسی سماجی تشکیلات کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن میں مذہب

اور سیاست، آئینی تقاضے کے تحت یا روایت کے تحت علیحدہ علیحدہ مقام رکھتی ہیں۔ اس باب میں بحث شدہ تجربی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ عمومی طور پر مذہبی اداروں اور نتیجۃً اُن کا عوامی اثر تفریق شدہ اسلامی ممالک میں زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت غیر تفریق شدہ اسلامی معاشروں کے۔ عمومی طور پر مذہبی اداروں پر اعتماد کا براہِ راست تعلق سیاسی اداروں پر اعتماد کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ باب اس کی اور دوسرے نتائج کی کچھ نظری تائیدیں پیش کرتا ہے اور یہ استدلال کرتا ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ غیر تفریق شدہ مسلم معاشرے، تفریق شدہ مسلم معاشروں کی خصوصیات کو اپنا لیتے ہیں۔ لہٰذا ایک اسلامی ریاست ایک ایسے مسلم معاشرے کی سماجی اور سیاسی ترقی کیلئے ایک راستہ بھی ہوسکتا ہے، جس میں مذہب اور سیاست ایک خودمختارانہ لیکن باہمی طور پر تعاون کنندہ تعلق کے ساتھ زندہ رہ سکتے ہوں۔

کلمۂ کفر کے بارے میں رویّے

ایک ڈینش اخبار میں ایسے کارٹونوں کی اشاعت کے بعد جن میں حضرت محمدؐ کی ہجو کی گئی تھی پوری مسلم دُنیا میں وسیع پیمانے پر مظاہروں اور تشدّد نے دوسری کئی چیزوں کے ساتھ ساتھ کلمۂ کفر کے بارے میں مسلمانوں کے روّیوں کا بھی اظہار کیا۔ اگرچہ اسلامی دینیات میں کلمۂ کفر کے عیسائی تصور کا کوئی ٹھیک ٹھیک مترادف نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ اور حضرت محمدؐ یا وحی الٰہی کے کسی بھی حصے کی توہین کرنا، اسلام کے مذہبی قانون کے تحت ایک جُرم کے زُمرے میں آتا ہے۔ زیادہ تخصیصی طور پر اسلامی قانون کے تناظر میں کفر آمیز، اعمال کو اُن زبانی اظہاروں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو ارتداد کے شبہ کیلئے بنیاد مہیا کرتے ہیں

پاکستان اور سعودی عرب جیسے مسلم ممالک نے ان قوانین کو اپنے ضابطۂ فوجداری میں شامل کرلیا ہے۔ عمرانیاتی نظریہ میں جدیدیت اور لامذہبیت کے درمیان تعلق کا جائزہ لینے کے بعد، باب نمبر 6 مغربی ممالک میں کُفر آمیزی کے قوانین اور مسلم ممالک میں اُن کے نفاذ کا ایک مختصر تاریخی احوال، پاکستان کو مطالعہ کی ایک مثال بناتے ہوئے پیش کرتا ہے۔ پھر یہ کُفر آمیزی کے بارے میں روّیوں کی شدت اور غلبے کے بارے میں اُس تجربی شہادت کا جائزہ لیتا ہے۔ جو مختلف مسلم ممالک میں قابل لحاظ طور پر مختلف ہیں، اور مذہب پرستی اور جدیدیت کے ساتھ اُن کے تعلق کا بھی۔ کُفر آمیزی کے بارے میں رویوں میں تنوع کی کچھ موزوں وضاحتیں پیش کرنے کے بعد اور یہ کہ وہ جدیدیت کے حالات سے کس طرح متاثر ہوتے ہیں، یہ باب سول معاشرے

کیلئے ان رویوں کے مفاہیم کا کھوج لگاتا ہے۔

مسلم حسیت میں پردہ، پدرسری نظام اور صنف کے مسائل:

مقبول عام تصوّر میں خواتین کا رُتبہ، کردار اور مقام غالبًا، مسلم معاشروں کے انتہائی امتیازی پہلو ہیں، جوانہیں اُن کے مغربی متقابلیں سے علیحدہ کرتے ہیں۔ پردہ، پدرسری نظام اور صنفی مسائل باب نمبر 7 کی بنیاد بنتے ہیں۔ مغرب میں بہت سے لوگ مسلم معاشروں میں عورت کے رُتبے کو اسلام میں جبر کی علامت کے طور پر لیتے ہیں۔ تاہم تین توحیدی مذاہب میں سے اسلام وہ پہلا مذہب تھا جس نے معاشرے میں عورت کے مقام کو بہتر بنانے اور اُنہیں ایک مکمل شخصیت عطا کرنے کیلئے قانونی اصلاحات کا ایک وسیع دائرہ متعارف کروایا۔ اسلامی علما میں اس بات پر عمومی اتفاقِ رائے پایا جاتا ہے کہ خواتین اور بچوں کے مرتبے میں بہتری اور تحفظ لانا حضرت محمد ۱ کے ''سماجی منصوبے'' کا ایک اہم زینہ تھا۔ تاہم مقدّس متون کی منتخب، لفظی اور سیاق وسباق سے ہٹ کر اور غیر تاریخی تعبیرات کے ذریعے مسلمان علما اور حکمرانوں کی طرف سے ان کوششوں کو ناکام بنایا گیا۔ ان پیشرفتوں کے نتیجے میں مسلم خواتین کو پردے اور علیحدگی کے ذریعے اداراتی امتیاز کا شکار بنایا گیا ہے، جس نے اُن کے کردار کو بڑے پیمانے پر خاندان کے نجی دائرے تک محدود کردیا ہے اور عوامی دائرے میں اُن کے کردار پر سخت پابندیاں عائد کردی ہیں اور عوامی کردار پر مسلمان مردوں نے غلبہ پالیا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے ذکر کیا گیا زن بیزار رویے بہت سے جدید مسلم معاشروں میں اسلامی حسیت کا ایک نمایاں پہلو محسوس ہوتے ہیں۔ یہ زن بیزار رویے اصولِ فتنہ، کے ساتھ منسلک محسوس ہوتے ہیں (فتنہ یعنی عورت کی طرف سے مرد کو جنسی طور پر ورغلانا) اسلام میں جنسیت کا نظم مردوں کو فتنہ، سے محفوظ رکھنے سے منسلک ہے۔

مسلم معاشروں میں صنفی مسائل کا ایک تاریخی تناظر پیش کرنے کے بعد، اور اس بات کی وضاحت کرنے کے بعد کہ مسلم مرد علما، نے عورتوں پر کنٹرول عائد کرکے کس طرح جنسیّت کے نظم اور تسکین کیلئے ایک اداراتی ڈھانچہ تیار کیا ہے۔ باب نمبر 7 پردے، علیحدگی اور پدرسری نظام کے بارے میں مسلم رویوں سے متعلقہ نتائج کا جائزہ لیتا چلا جاتا ہے۔ حجاب کے مفہوم سے متعلقہ نتائج اس بارے میں کچھ اہم ادراکات مہیا کرتے ہیں کہ یہ کس طرح مذہبی فرض شناسی، حسن اور نسوانیت کے ساتھ ہم آہنگ ہوگیا ہے۔

غالباً زن بیزار اور پدرسری رویوں کا قبیح ترین اظہار اُس مظہر میں ہوتا ہے جسے ’غیرت کی بنا پر قتل‘ کہا جاتا ہے۔ یونیسف کے مطابق ’غیرت کی بنا پر قتل‘ ایک قدیم روایت ہے۔ جس میں مردوں کا خواتین رشتہ داروں کو خاندان کی عزت کے نام پر قتل کرنا شامل ہے جو بنیادی طور پر اُن کی کسی مبینہ جنسی لغزش کی وجہ سے ہوتا ہے، اور یہ ابھی تک دنیا کے مختلف حصوں میں پایا جاتا ہے۔ بہت سے تاریخی اور ساتھ ہی ساتھ ہم عصر معاشروں میں، عزت کا تصوّر، سماجی رُتبے، رشتہ دار خواتین کی جنسی پاکبازی، اخلاقی رویے اور مردوں کے روّیے کے ساتھ گہرے طور پر جُڑا ہوا ہے۔ بدقسمتی سے مسلمان ممالک میں غالب زن بیزار اور پدرسری رسوم ورواج نے عوام کے ذہنوں میں، مسلم ممالک اور غیرت کی بنا پر قتل کو لازم وملزوم بنادیا ہے۔ یہ باب اس سوال کا جائزہ لیتا ہے: غیرت کی بنا پر قتل کس حد تک اسلامی ہے؟ یہ ہم عصر مسلم معاشروں میں اس کی نوعیت، غلبے اور قانونی حیثیت کا ایک تجزیہ پیش کرتا ہے۔

عالمگیریت کے چیلنج

اسلام دُنیا میں دوسرا سب سے بڑا مذہب ہے۔ اس کے 1.3 ارب پیروکار پینتالیس مسلم اکثریتی ممالک میں رہتے ہیں اور ایک سو انچاس ممالک میں مسلمان ایک اہم مذہبی اقلیتی طبقہ بنتے ہیں۔ اسلامی تاریخ کے بڑے حصے میں بڑے پیمانے پر سفر اور ذرائع مواصلات کی مشکلات نے ’’ایک مذہب، ایک ثقافت‘‘ کی فرضی داستان کی پیروی کی۔ ایک عالمگیر اُمہ..... ایمان رکھنے والوں کی قوم..... سے تعلق رکھنے کا احساس زیادہ تر اسلام کے ’’پانچ ستونوں‘‘ پر عمل کو اختیار کرنے (ایک خدا پر ایمان لانے کا عہد، زکوٰۃ کی ادائیگی، حج ادا کرنا، روزمرہ نماز اور روزہ رکھنا) اور بعض دوسرے اعمال سے تشکیل پذیر ہوا۔ ان عقائد اور اعمال کے وجود کا مفہوم بہت سے مسلمانوں اور خاص طور پر علما کی طرف سے یہ لیا گیا کہ مسلم معاشروں کی تمام ثقافت اسلامی ہو چکی ہے، یعنی عربی ثقافت سے، جو کہ اسلام کی بنیادی ثقافت ہے، مشابہت اختیار کر چکی ہے۔

عالمگیریت ان عقائد کی تشکیل نو کو اُبھار رہی ہے۔ فوری اور عالمگیر مواصلات اور بین الاقوامی سفر کی نسبتاً آسانی اب مسلمانوں اور غیر مسلموں کیلئے مختلف اسلامی ثقافتوں کی حقیقت کا تجربہ کرنے کی گنجائش پیدا کر رہے ہیں۔ ایسے تجربات نہ صرف اس بات کا انکشاف کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے ہاں کیا چیز مشترک ہے بلکہ اس بات کا بھی کہ اُن کے ہاں کیا چیز ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مثال کے طور پر انڈونیشیا، اُردن سعودی عرب، ترکی اور قزاقستان جیسے ممالک

میں صنفی تعلقات اور مسلم خواتین کیلئے لباس کے ضابطے مختلف انداز سے تشکیل پاتے ہیں۔ باب نمبر 8 عالمگیریت کے ان چیلنجوں کا کھوج، مسلم تشخص کے اختلاط عناصر اور استناد کے درمیان اُبھرتی ہوئی کشمکش پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے لگا تا ہے۔ یہ، یہ استدلال کرتا ہے کہ یہ کشمکش، اسلامی بنیاد پرست تحریکوں کے اُبھرنے کی تہہ میں چھپے ہوئے اسباب میں سے ایک بڑا سبب ہے۔ اسلامی بنیاد پرست یہ محسوس کرتے ہیں کہ ثقافتی اور مذہبی اختلاطِ عناصر کی وجہ سے مستند مسلم تشخص تباہی کے خطرے سے دوچار ہے۔ وہ اپنی مذہبی تعبیرات اور اُس چیز میں سے جسے وہ مستند اسلام کا ماضی سمجھتے ہیں منتخب مسلم اصولوں، عقائد اور اعمال کی بازیابی کے ذریعے مستند اسلامی تشخص کو دوبارہ قائم اور مضبوط بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

مسلم انسان دوستی

خدمتِ خلق کے طور پر دینا مسلم مذہبی فریضے کا ایک اہم حصہ ہے۔ اسلام کی تعلیمات کا ایک معتد بہ حصہ سماجی اور معاشی ناہمواریوں کو کم کرنے سے متعلق ہے۔ اس مقصد کیلئے اسلام اپنے پیروکاروں کو انفرادی اور اجتماعی بہبود کیلئے ''دینے'' کا حکم دیتا ہے۔ مسلم خدمتِ خلق کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ جس کے ذریعے سے یہ فریضہ ادا کیا جاتا ہے زکوٰۃ (غریبوں کا ٹیکس) ہے۔ اسلامی قانون میں زکوٰۃ کو خدا کی خاطر ایک ذاتی فریضے اور ریاست کے حق دونوں کے طور پر لیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ کی یہ دوہری حیثیت اکثر اوقات مسلمان فقہا کی بحثوں میں ریاست اور فرد کے درمیان ایک لاینحل تناوَ کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ حال ہی تک اس بات کے کوئی قابل اعتماد تخمینے نہیں تھے کہ مختلف مسلم معاشروں میں کتنی زکوٰۃ دی جاتی ہے، لیکن حال ہی میں خدمتِ خلق کے فورڈ فاؤنڈیشن کے مطالعے نے یہ رہنمائی کی ہے کہ 43 فیصد مصریوں، 40 فیصد ترکوں اور 61 فیصد انڈونیشیوں نے رپورٹ دی ہے کہ اُنہوں نے زکوۃ دی ہے۔ نقدی کی شکل میں تخمینوں کے مطابق تمام مسلمان ملکوں میں دی گئی زکوٰۃ اربوں ڈالروں تک پہنچتی ہے۔

باب نمبر 9 کی بحث زکوٰۃ کے عمل اور اس کے بارے میں جدید معاشروں میں مسلمانوں کے رویوں پر اپنی توجہ مرکوز کرتی ہے۔ اس باب میں رپورٹ کئے گئے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ عالمگیر طور پر زکوٰۃ پر مسلمانوں کی طرف سے وسیع پیمانے پر عمل کیا جاتا ہے، لیکن مسلم ممالک میں اس کے عمل میں اہم اختلافات بھی ہیں۔ ان اختلافات کے موجود ہونے کی ممکنہ وجوہات کی شناخت کی گئی ہے اور ان پر بحث کی گئی ہے۔ عمومی سطح پر زکوٰۃ ایک مساویانہ اور منصفانہ اخلاقی

نظام تخلیق کرنے کے ایک آلے کے طور پر کام کرتی ہے جیسا کہ قرآنِ کریم میں حکم دیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ سماجی استحکام کو قوی اور بہتر بنانے کے ایک آلے کے طور پر بھی۔ مسلمانوں کیلئے زکوٰۃ دینا ایک علامتی اور افادی مفہوم رکھتا ہے۔ علامتی مفہوم کا تعلق اُن کے (مسلمانوں۔ اُمہ کے) ایک مضبوط منصفانہ، صحیح اور اخلاقی معاشرے کے وجود میں یقین کے اظہار کے ساتھ ہے۔ افادی مفہوم اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ دینے کا عمل ایک مضبوط مسلم اُمہ کی تخلیق میں اپنا حصہ ڈالنا ہے۔ افادی دلیل صرف اس وجہ سے قائم ہے کہ حکومتیں ایک مثالی مسلم قوم کے قیام میں ناکام ہوگئی ہیں۔ اس تناظر میں زکوٰۃ دینے کا عمل ایک گہرے مذہبی عقیدے کی تکمیل کرنے کے ساتھ ساتھ ریاست کی نوعیت اور اس کے موثر پن پر ایک تنقید بھی ہے۔

اسلام اور شہری معاشرہ

شہری معاشرے کے نظریے کی اصل، آزادی پسندی، جمہوریت اور انفرادیت کے پس خردافروزی نظریات میں ہے جن کا تعلق انفرادی خودمختاری، معیشت اور ریاست کی جابرانہ قوت کے درمیان موزوں تعلق جوڑنے سے تھا۔ جدید سماجی نظریے میں اس کا واضح اظہار ارنسٹ گیلنر(Ernest.Gelner) کے کام میں ہوا ہے۔ گیلنر کے مطابق سول معاشرے کی تہہ میں یہ تصور تھا کہ اداراتی اور نظریاتی کثرتیت ریاست کے مرکزی اداروں کو معاشرے میں قوت اور سچائی پر اجارہ داری قائم کرنے سے روکتے ہیں۔ یہ مقصد متنوع غیر حکومتی اداروں کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے جو اس قدر مضبوط ہوتے ہیں کہ ریاستی قوت کا توڑ کرسکیں اور ساتھ ہی ساتھ باہم متصادم مفاداتی گروپوں کے درمیان ثالثی کا کردار ادا کرنے کیلئے اس کی مدد کرسکیں۔ تاکہ سماجی استحکام کو یقینی بنایا جاسکے۔

بہت سے مغربی مبصرین نے یہ استدلال کیا ہے کہ شہری معاشرہ اور اسلام نامطابقت پذیر ہیں۔ باب دہم میں کی جانے والی بحث یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ جدید مسلم ریاستوں میں شہری معاشرہ سیاسی اصلاحات اور جمہوریت کیلئے ایک طاقتور نعرہ بن گیا ہے۔ جنوب مشرقی ایشیائی ممالک میں شہری معاشرے کا تصوران تحریکوں کو تقویتِ دیتا ہے جو ''عوامی قوت'' ''ریفارماسی'' ''مسیارکت مدنی'' ''جمہوری حکمرانی'' ''معاشی آزادی پسندی'' اور دوسری عوامی تحریکوں کے نام سے جانی جاتی ہیں۔ جو ایک جامع شراکتی جمہوری حکومت کا مطالبہ کرتی ہیں، جو معاشی آزادی پسندی اور انسانی حقوق کی حفاظت اور اُن کو پروان چڑھانے کیلئے پُرعزم ہو۔ یہ بحث یہ ظاہر کرتی

ہے کہ شہری معاشرے کا نصب العین مسلم آبادیوں کے نمائندہ نمونوں کے ہاں بڑھتی ہوئی حمایت حاصل کر رہا ہے۔ اس باب میں جائزہ لی گئی تجرباتی شہادت واضح کرتی ہے کہ شہری معاشرے کے سیاسی نصب العین مسلم اور مغربی معاشروں میں مساوی حمایت رکھتے ہیں۔ لیکن وہ سماجی اقدار کے معاملے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ نظری سطح پر تصورات، ادارے اور ڈھانچے جیسا کہ علماء، وقف اور منبر جن کی بنیاد اسلامی نظریے پر ہے، ریاستی حکام کے خلاف مزاحمت کے راستے پیدا کرنے کا فریضہ انجام دیتے ہیں، اور یہ ہم عصر مسلم ممالک میں شہری معاشرے کی گنجائش پیدا کرنے اور اُسے وسیع کرنے میں بہت مفید ثابت ہوتے ہیں۔ اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ایسی حوصلہ افزا علامتیں ہیں کہ ایک فعال شہری معاشرے کی تحریکات قوت متحرکہ حاصل کر رہی ہیں اور یہ کہ ایک صحت مند شہری معاشرے کا وجود اور فعلیت نہ تو امکان سے باہر ہے اور نہ ہی اسلامی تصوّرات اور نصب العین کے ساتھ نا مطابقت پذیر ہے۔

باہمی شکوک وشبہات

سابقہ تحقیق میں (حسن۔2003) میں نے ایک ایسی شہادت رپورٹ کی جو اسلام اور مغرب کے درمیان ایک بڑھتی ہوئی ''اخلاقی خلیج'' کو ظاہر کرتی تھی۔ یہ رجحان اگر جاری رہتا تو اس کے، ان کے درمیان باہمی ہم آہنگی والے تعلقات کیلئے واضح اثرات ہوتے۔ بدقسمتی سے اس رجحان کا اظہار حالیہ مباحثوں میں بھی کیا جاتا ہے۔ بہت سے مغربی مباحثوں میں اسلام کو ایک پتھر کے دور کے مذہب کے طور پر دیکھا جاتا ہے اور اکثر اوقات اسے بنیاد پرستی، مذہبی جنونیت، جارحیت، پسماندگی اور زن بیزاری کے مترادف قرار دیا جاتا ہے۔ مغربی ذرائع ابلاغ ایسی اصطلاحات سے بھرے پڑے ہیں جیسا کہ ''اسلامی خطرہ'' ''مسلم غصے کی جڑیں'' ''سبز خطرہ'' 'جہادی' وغیرہ۔ اسلامی دُنیا کو مغرب کا قطبی مخالف سمجھا جاتا ہے اور اسے ایک ایسی دُنیا کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو تشدد اور دہشت گردی کو پروان چڑھا رہی ہے اور جدید اور سیکولر حکومتوں کا تختہ اُلٹنے کے درپے ہے۔ جیسا کہ کلفورڈ گرٹز (Clifford Geertz) نے کہا ہے ''دیکھنے کا ایک انداز، نہ دیکھنے کا ایک انداز بھی ہوتا ہے''۔ مثال کے طور پر مغرب میں عیسائی لیبل کو آج کل عام طور پر ایک مہذّب لیبل کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ لیکن اسلام کو بمشکل ہی ایک مہذّب زُمرے کے طور پر دیکھا جاتا ہے بلکہ اسے ایک قرونِ وسطیٰ کے مذہب کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو

جدیدیت کو رد کرتا ہے اور مذہبی جنونیت اور بنیاد پرستی کو پروان چڑھاتا ہے۔ یہ منفی گھسے پٹے خیالات مغرب کی اجتماعی حسیت کا ایک حصہ بن چکے ہیں۔ مسلمانوں کے ادراک کے مطابق صرف اسلام ہی ایسی مغربی اقدار کے حقیقی اخلاقی اور اخلاقیاتی متبادلات پیش کرتا اور اُنہیں پروان چڑھاتا ہے۔ جیسا کہ غیر مزاحمت، صارفیت، لذت پرستی، اخلاقی اضافیت اور انفرادیت۔

باب نمبر 11 ''خود'' اور ''غیر'' کے بارے میں مسلمانوں کے ادراکات کی شہادت کا کھوج لگاتا ہے ساتھ ہی ساتھ بڑے بڑے مغربی ممالک کی حکومتوں کے بارے میں مسلمانوں کے ادراک کا کھوج بھی لگاتا ہے جو ''اخلاقی قطبیت'' کی طرف جاری رُجحان کو ظاہر کرتا ہے۔ تجربی شہادت مہیا کرنے کے علاوہ یہ بحث یہ استدلال بھی پیش کرتی ہے کہ بالکل اُسی طرح جس طرح ''خود'' کے بارے میں مسلمانوں کے ادراکات میں عزتِ نفس کے حوالے سے مبالغہ آرائی کی جاسکتی ہے، اس طرح اُن کے ''غیر'' کے بارے میں ادراکات (سب سے زیادہ مغربی ممالک بطور خلاف اسلام کے) میں بھی مبالغہ آرائی کی جاسکتی ہے۔ اور ''غیر'' کے مسلمانوں کے ادراکات کی صحت سے قطع نظر، یہ ادراکات ایک مسلسل بڑھتی ہوئی، باہمی طور پر منحصر اور عالمگیریت میں ڈھلتی ہوئی دُنیا میں مغربی ممالک اور مسلم دنیا کے درمیان بہتر سیاسی تعلقات کو پروان چڑھانے کیلئے اچھا شگون نہیں ہیں۔

ممالک جن کا مطالعہ کیا گیا

یہ تحقیق سات مسلم ممالک میں روبہ عمل لائی گئی، یعنی انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان، مصر، قزاقستان ایران اور تُرکی۔ ان ممالک کا انتخاب اُن کے امتیازی جغرافیائی، تاریخی، ثقافتی اور سیاسی حالات کی بنا پر کیا گیا۔ ان ممالک میں مذہبی پیش رفتیں ان اختلافات کی وجہ سے گہرے طور پر متاثر ہوئی ہیں۔ اسی لحاظ سے یہ توقع کی گئی کہ وہ اس تحقیق کے عمرانیاتی کھوج کیلئے تقابلی ماحول مہیا کریں گے۔ ان سات ممالک کے ہاں تقریباً چھ سو ملین کی مشترکہ آبادی ہے جو مسلم اکثریتی ممالک کی آبادی کا 60 فیصد اور دُنیا میں مسلم آبادی کا تقریباً نصف ہے۔

انڈونیشیا

انڈونیشیا سب سے بڑا مسلم ملک ہے جس کی آبادی کا تخمینہ 2004 میں تقریباً 212 ملین ہے، جس کا اٹھاسی فیصد مسلمان ہیں۔ دوسرے بہت سے مسلم ممالک کی طرح یہ بھی ایک ترقی پذیر ملک ہے جس کی 2002 میں مجموعی قومی پیداوار (GNP) 2990 ڈالر تھی۔ (ورلڈ بینک

2004) حال ہی تک یہ ترقی پذیر دُنیا کی سب سے زیادہ تیزی سے اُبھرتی ہوئی معیشتوں میں سے ایک تھی۔ دوسرے بہت سے اسلامی ملکوں کے برخلاف انڈونیشیا اپنے تمام شہریوں کی ہمہ گیر تعلیم مہیا کرنے کے سلسلے میں بڑے بڑے قدم اُٹھانے میں بہت کامیاب رہا ہے۔ انڈونیشی حکومت کی تعلیمی پالیسیوں کی کامیابی نے پچھلے تیس سال میں ملک کی تعلیمی تصویر کو تبدیل کر کے رکھ دیا ہے (حسن اور آفندی 1995) دو سال کے معاشی بحران کے بعد اس کی معیشت بحال ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور اس بات کا امکان ہے کہ یہ اپنے ترقی کے خطِ پرواز کو دوبارہ حاصل کر لے۔ (سٹراس اے آل 2004)

تقریباً تمام انڈونیشی سُنی مسلمان ہیں اور اسلامی فقہ کے شافعی مکتبِ فکر کے پیروکار ہیں۔ یہاں اسلام تیرھویں صدی میں جنوب ایشیائی اور عرب تاجروں اور صوفی علماء کے ہاتھوں متعارف کروایا گیا۔ اس کی تیز رفتار توسیع پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں واقع ہوئی اور اٹھارویں صدی تک جاوا اور سماٹرا کی آبادی کی اکثریت مسلمان ہو چکی تھی۔ صوفی اثر کے تحت تصوّف انڈونیشی اسلام کی ایک اہم خصوصیت بن گئی۔

(ہاگسن 1975۔ وڈورڈ 1989)۔ اس مذہبی رُخ نے اس کے اندر مقامی ثقافتوں کی تمثیلات اور استعارات کو اپنے اندر جذب کرنے کی گنجائش پیدا کی۔ نتیجۃً انڈونیشی اسلام نمایاں طور پر لوچ دار، کٹڑ مخالف، کثیر الصوت، اور تہہ در تہہ ہے (گیرٹز 1968)۔ اس کے اظہارات، انڈونیشیا کے غالب جزیرے جاوا کے سماجی ڈھانچوں کے ساتھ قریبی طور پر گُندھے ہوئے ہیں۔

حکمران طبقوں اور کسانوں نے اسلامی تصورات اور رسوم و رواج کو اپنے ہندیوروپی وحدت الوجود اور مظاہر پرستی میں جذب اور ضم کر لیا۔ تاجر طبقہ جو وہاں کا درمیانہ طبقہ بھی بنتا ہے اپنی تاجرانہ سرگرمیوں کی بنا پر مشرقِ وسطیٰ اور جنوبی ایشیا کی اسلامی دنیا سے زیادہ متعارف تھا اور نتیجۃً اُنہوں نے اصول پرستانہ اور کٹّر اسلام کو قبول کیا۔ (گرٹز 1969)

ان اثرات کے نتیجے میں، ہم عصر انڈونیشی اسلام کی دو مسلمہ روایات ہیں۔ ان کی نمائندگی دو عوامی تنظیمیں کرتی ہیں۔ صوفی اسلام یا عوامی اسلام کی جو دیہاتی علاقوں اور پسانٹرن (مذہبی مدرسے) میں غلبہ رکھتا ہے نمائندگی نہضۃُ العلما کرتی ہے۔ اور جدید صحائفی اسلام، جس کا شہری علاقوں میں غلبہ ہے، کی نمائندگی محمدیہ کرتی ہے۔ اسلامی اساتذہ جنہیں مقامی طور پر کیائی کہا جاتا ہے، صوفی یا مقبولِ عام اسلام کی علامت ہیں، اور اسلامی دانشور محمدیہ کی سرگرمیوں پر غالب ہیں۔

(واحد 1988: عبداللہ 1988: پی کاک 1978)۔

سیکولر انڈونیشی ریاست کا آئینی ڈھانچہ، مذہب اور ریاست کی سختی سے علیحدگی پر مبنی ہے۔ اس لحاظ سے انڈونیشی حکومتوں نے انڈونیشیا کے سابق ڈچ سامراجی حکمرانوں کی پالیسیوں کو جاری رکھا ہوا ہے۔ ریاستی پالیسی کو پنچ شیلا (پانچ اصول) کے نام سے جانا جاتا ہے اور اُس پر سختی سے عمل کیا جاتا ہے۔

1949ء میں اپنی تشکیل سے لے کر اب تک انڈونیشی ریاست پر جابر، فوجی تسلط والی حکومتیں ہی راج کرتی رہی ہیں۔ نتیجۃً شہری معاشرے کا ارتقا رُک گیا ہے اور شہری معاشرے کے بہت سے اداروں پر ریاستی عاملوں کا تسلط ہے۔ اگرچہ ریاستی نظریے کو مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا ہے، جو بعض اوقات جنگجویانہ ہوتا ہے، لیکن انڈونیشی حکومت بڑی حد تک پنچ شیلا سے ''مضبوط'' وابستگی کا نفاذ کرنے میں کامیاب رہی ہے، جس کا ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انڈونیشی معاشرہ ایک سیکولر، جدید سرمایہ دارانہ معاشرے کے طور پر اُبھرا ہے۔

پاکستان

پاکستان 2004 میں 145 ملین آبادی کے تخمینے کے ساتھ دُنیا میں دوسرا بڑا مسلم ملک تھا۔ یہ 1947ء میں برطانیہ سے برصغیر کی آزادی کے بعد وجود میں آیا، جو ہندوستان اور پاکستان کی شکل میں اس کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ اس کی بنیاد ہندوستانی مسلمانوں کو ایک علیحدہ وطن مہیا کرنے کی غرض سے رکھی گئی اور یہ برصغیر کے شمالی اور مشرقی مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل تھا۔ 1971ء میں ملک کا مشرقی حصہ جو مشرقی پاکستان کے نام سے جانا جاتا تھا علیحدہ ہوگیا اور اس نے ایک نیا ملک بنگلہ دیش تشکیل دیا۔ اب پاکستان پنجاب، سندھ بلوچستان اور شمال مغربی سرحدی صوبے (اس وقت خیبر پختونخوا۔ مترجم) پر مشتمل ہے۔

یہ ایک ترقی پذیر ملک ہے اور اس کی 2002 میں 1940 ڈالر کی فی کس مجموعی قومی پیداوار اسے دُنیا کے غریب تر ممالک میں سے ایک بناتی ہے۔ (ورلڈ بینک 2004)۔ انڈونیشیا کے برعکس اس کا پیوندکاری والا ترقی کا ریکارڈ ہے۔ اس کے ہاں ناخواندگی کی بہت بلند شرح ہے اور سماجی، ثقافتی اور معاشی مشکلات کی وجہ سے حکومت کی عام تعلیم مہیا کرنے کی کوششیں بہت زیادہ کامیاب نہیں رہی ہیں۔ پاکستان کی پچانوے فیصد سے زیادہ آبادی مسلمان ہے۔ تقریباً پچاسی فیصد پاکستانی سُنی ہیں اور زیادہ تر اسلامی فقہ کے حنفی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ تقریباً پندرہ

فیصد پاکستانی شیعہ مسلمان ہیں۔ آزادی سے لے کر اب تک یہ بتدریج ایک اسلامی جمہوریہ کے طور پر اُبھرا ہے۔

اگرچہ پاکستان ایک دینی ریاست نہیں ہے۔ لیکن اس کا آئینی ڈھانچہ یہ شرط عائد کرتا ہے کہ پاکستان اسلامی اصولوں پر مبنی ایک جمہوری ریاست ہوگا۔ آئین کی شق 198 یہ شرط عائد کرتی ہے کہ تمام قوانین اسلامی احکام کے مطابق ہوں گے جیسا کہ وہ قرآن اور سُنت میں وضع کئے گئے ہیں۔ 1971ء سے لے کر اسلامیانے کو ایک ریاستی پالیسی کے طور پر اپنایا گیا ہے۔ خلافِ قیاس طور پر اسلامیانے کی پالیسی کو اختیار کرنا طویل مدت تک سیاسی طور پر انقسامی ثابت ہوا ہے۔ جس کے نتائج ابھی تک واضح نہیں ہیں۔ پاکستان کی سیاسی تاریخ کے زیادہ تر عرصے تک اس پر ایک جابر، نوکرشاہانہ فوجی اشرافیہ حکمران رہی ہے۔ لیکن شہری اور صنعتی بنانے کے عمل کے ساتھ سیاسی عمل کے جمہوری بنانے کا دباؤ قوت متحرکہ حاصل کرتا جا رہا ہے (بائیڈر 1963: حسن 1985: سید 1982)

سماجی ثقافتی سطح پر اسلام پاکستانیوں کی زندگیوں میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ لیکن بہت سے دوسرے مسلم ملکوں کی طرح مذہبی فرقہ واریت یہاں کی زندگی کی ایک حقیقت ہے اور سیاسی اور سماجی عدم استحکام اور بڑھتے ہوئے تشدد کا ایک ذریعہ ہے۔ اُن طریقوں میں جن میں لوگ اپنے عقیدے کا اظہار کرتے ہیں، اُس کی تعبیر کرتے ہیں، اور اُس پر عمل کرتے ہیں، اور انفرادی اور اجتماعی زندگیوں میں اس کے مفاہیم کو طے کرتے ہیں، خاصے اختلافات ہیں۔ تجزیاتی مقاصد کیلئے آدمی پاکستان میں اسلام کی مذہبی ذہنی صورت حال کو بیان کرنے کیلئے کم از کم چار واضح اقسام کا حوالہ دے سکتا ہے، یعنی دقیانوسی، صوفی/مقبولِ عام، اصلاحی/ آزادی پسندانہ، اور نشاۃِ ثانیہ کا/بنیاد پرست اسلام۔ دقیانوسی اسلام کے سلسلے میں علما ایک نمایاں کردار ادا کرتے ہیں۔ صوفی/مقبول عام اسلام میں صوفی یا پیروں کا تسلط ہے، اسلامی دانشور اصلاحی/ آزادی پسندانہ اسلام کے سلسلے میں متحرک ہیں اور، جماعت اسلامی جو کہ ایک سیاسی جماعت ہے نشاَۃِ ثانیہ والے بنیاد پرست اسلام کے سلسلے میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔ حالیہ سالوں میں متعدد بنیاد پرست گروپوں کے چھوٹے دھڑے بھی اُبھرے ہیں لیکن ابھی تک اُن کے اثر کا تعین کرنا مشکل ہے۔ (احمد، ایم 1991: حسن 1985: احمد آر 1994: نصر 1994)

قزاقستان

قزاقستان ایک وسط ایشیائی ملک ہے جس کی آبادی پندرہ ملین سے اوپر ہے۔ دیسی قزاق جو کہ مسلمان ہیں اس کی نصف سے زیادہ آبادی پر مشتمل ہیں۔ 2001ء کے تخمینوں کے مطابق تیس فیصد سے کچھ اوپر آبادی نسلی طور پر روسیوں کی ہے اور تقریباً پندرہ فیصد دوسرے یوروپیوں (زیادہ تر جرمنوں اور یوکرینیوں) اور وسط ایشیائی نسلی گروہوں سے تعلق رکھتی تھی۔ قزاق سُنی مسلمان ہیں اور اسلامی فقہ کے حنفی مکتبِ فکر کی پیروی کرتے ہیں۔ قزاقستان کئی صدیوں تک روسیوں کے کنٹرول میں رہا۔ کمیونسٹ حکومت کے تحت اس کنٹرول کو بہت بے رحمی سے لاگو کیا گیا۔ 1991ء میں سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد قزاقستان ایک آزاد ملک بن گیا۔ یہ وسائل کے لحاظ سے ایک زرخیز ملک ہے جس کی آبادی نسبتاً خواندہ اور 2002ء میں فی کس قومی آمدی 5490 تھی (ورلڈ بینک 2004)

قزقستان میں اسلام کا پھیلاؤ قتیبہ مسلمانوں کی طرف سے ماوراء النھر کے کھولنے سے شروع ہوا۔ تاہم قزاقوں کے خانہ بدوشانہ طرزِ زندگی کی وجہ سے اسلام نے اُن پر بہت کم اثر کیا یہاں تک کہ اٹھارویں صدی کے آخر میں کیتھرین عظمیٰ نے تاتاری مبلغین کو قزاقستان میں اسلام کو پھیلانے کیلیۓ استعمال کیا تا کہ وہ جنگلی قزاق خانہ بدوشوں کو مہذب اور امن پسند بنا سکے جن کے ساتھ کشمکش اُس کی مسلسل وسیع ہوتی ہوئی سلطنت میں بڑھتی جا رہی تھی۔ قزاقوں کے خانہ بدوشانہ طرزِ زندگی نے موزوں مذہبی تربیت کو مشکل بنا دیا۔ نتیجتہً قزاقوں کا اسلام کٹڑ مخالف تھا نہ کہ کٹڑ۔ تاہم اٹھارویں صدی کے وسط تک اسلام کی ایک صحائفی روایت نے قزاقستان میں جڑیں پکڑ لیں، جس کے ساتھ ساتھ کئی قزاق شہروں اور قصبوں میں قرآنی مدرسے قائم ہو گئے۔ اُنیسویں صدی کے اخیر تک اسلام قزاقوں کے ہاں پوری مضبوطی سے قدم جما چکا تھا اور اُن کی شناخت کا ایک حصہ بن چکا تھا۔ (آلٹو 1994، آل کوٹ 2001 : آ کینز 1990: وول 1994)

سوویت حکومت کے تحت مذہب مخالف دباؤ نے نظریاتی اسلام کو تقریباً ختم کر دیا۔ آزاد مذہبی تنظیمیں عملی طور پر ختم کر دی گئیں۔ اوقاف کو ریاستی قبضے میں لے لیا گیا۔ مساجد، مسلم عدالتوں اور سکولوں کو بند کر دیا گیا۔ روحانی بورڈ برائے قزاقستان کو مسلمانانِ وسط ایشیا قراقستان (Dumsak) کے دائرہ اختیار میں دے دیا گیا جو چند باقی بچ جانے والے مذہبی اداروں کی نگرانی کرتا تھا۔ 1989ء تک جب گلاس ناسٹ کے زیرِ اثر سوویٹ حکام نے مذہب کی مخالفت

میں نرمی اختیار کرلی تو تمام قزاقوں نے اپنے نسلی اور لسانی ورثے کے ایک حصے کے طور پر اپنا تشخص مسلم بنالیا۔ اُن کی ''مسلمانی'' مذہبی سے زیادہ ثقافتی تھی۔ قزاق اپنے آپ کو ہمسایہ اُزبکوں سے تمیز کرنے پر بہت زور دیتے ہیں جنہیں وہ بہت مذہبی سمجھتے ہیں۔ قزاق ماہر نسلیات روشن مصطفینا کے مطابق بہت سے قزاق اپنے رسوم ورواج کو مذہب سے زیادہ اپنے قومی ورثے کا ایک حصہ سمجھتے ہیں۔ (مصطفینا بحوالہ الثوما 1994: اولکاٹ 2001: اَکینز 1990: واخابوف 1980)

آزادی کے بعد سے، انفرادی اور قومی سطح پر اسلام کا کردار زیادہ سے زیادہ واضح نظر آرہا ہے۔ قومی سطح پر قزاقستان کے مسلمانوں کیلئے ایک نیا بورڈ (Dumk)، جوکہ اُس بنیادی وسط ایشیائی روحانی بورڈ سے علیحدہ ہے، جس نے قزاق مذہبی معاملات کو تقریباً نصف صدی تک منظّم کیا تھا، قزاقستان کی حکومت کی طرف سے قائم کیا گیا ہے۔ اس پیشترفت کو مقامی مسلمان آبادی کے اندر عظیم تر مذہبی وابستگی کے ایک جواب کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اس بات کی روزافزوں شہادت موجود ہے کہ نسلی قزاق اب اسلام میں زیادہ دلچسپی کا اظہار کررہے ہیں۔ تاہم ریاست سیکولرازم کی پابند ہے۔ مسلمانوں کے مذہبی تہواروں پر عوامی تعطیلات نہیں ہوتیں اور حکومت نے قزاقوں کی قومی جماعتوں میں سے سب سے زیادہ اسلامی جماعت 'عزت' کو قانونی طور پر رجسٹر ہونے کی اجازت نہیں دی۔ (اولکاٹ 2001: الثونا 1994) 1997ء اور 1998ء میں جب تحقیق کا عملی کام کیا گیا، قزاقستان ایک بہت ہی مشکل معاشی دور سے گزر رہا تھا اور لوگوں کے اندر اپنے معاشی اور سیاسی مستقبل کے بارے میں وسیع پیمانے پر حقیقت شناسی پائی جاتی تھی۔

مصر

مصر اپنی چھیاسٹھ ملین آبادی کے ساتھ سب سے بڑا عرب اسلامی ملک ہے۔ یہ نہ صرف مشرقِ وسطی میں بلکہ پوری اسلامی دُنیا میں سب سے زیادہ بااثر ملک بھی ہے۔ تقریباً 90 فیصد مصری سُنی مسلمان ہیں۔ باقی ماندہ مصریوں کی اکثریت قبطی عیسائی ہیں۔ مصر ایک ترقی پذیر اور معاشی طور پر ایک غریب ملک ہے۔ جس کی فی کس آمدنی 3710 ڈالر ہے (ورلڈ بینک 2004)۔ یہ ساتویں صدی عیسوی جب (642 عیسوی میں) عرب سے مسلمان فوجوں نے اسے فتح کرلیا اور عرب سلطنت کا ایک صوبہ بنالیا، ایک مسلمان ملک ہے۔ یہ 200 سال تک عرب سلطنت کا ایک صوبہ رہا اور اس عرصے کے دوران اس کی آبادی بتدریج اسلام قبول کرتی گئی اور عربی زبان بھی

اختیار کرتی گئی 800ء سے بعد مصر پر، بغداد، تیونس، قاہرہ اور استنبول سے مختلف مسلم خاندانوں نے حکومت کی۔ 1882ء میں برطانیہ نے مصر پر قبضہ کرلیا اور جنگ عالمگیر اول کے بعد..... سلطنتِ عثمانیہ کی شکست کے بعد..... مصر برطانیہ کے زیرِ تحفظ ایک مُلک بن گیا 1922ء میں مصر نے برطانیہ سے آزادی حاصل کی اور ایک بادشاہت بن گیا 1952ء میں ایک مصری فوجی بغاوت نے بادشاہت کا خاتمہ کردیا اور 1954ء میں کرنل جمال عبدالناصر اقتدار میں آ گیا اور عرب جمہوریہ مصر کی بنیاد رکھی۔

اسلام مصری مسلمانوں کی نجی اور عوامی زندگی میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ (ابراہیم 1996ء) قدیم ترین اسلامی یونیورسٹی الازہر کا گھوارہ ہونے کی بنا پر مصر نے مسلم دُنیا میں اسلامی دانش کی ترقی میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ محمد عبدہ، محمد راشد رِضا، سیدِ قطب اور حسن البنا جیسے مسلمان دانشور، جدید عصر کے انتہائی باا ثر مسلم مفکّرین اور علما میں سے چند ہیں۔ اُنہوں نے مصر کے اندر اور باہر متعدد باا ثر اسلامی فعالیتّی تحریکیں چلائی ہیں۔ یہ تحریکیں سیاسی حکومت کے جواز اور مسلم معاشرہ کی نوعیت کے بارے میں اُن کے خیالات سے متاثر ہوئی ہیں۔ ان تحاریک میں سلفیہ، تنظیم جہاد، جماعت المسلمین ، اور مسلم اخوت (جمعیت الاخوان المسلمین) شامل ہیں۔ (عودہ 1994: ایس پوسیٹو 1995)

غالبًا اخوان المسلمین مصر میں اور ساتھ ہی ساتھ عرب دُنیا میں سب سے زیادہ اہم اور باا ثر مسلم تنظیم رہی ہے۔ ایک اصلاحی مسلم تنظیم سے یہ ایک انقلابی مسلم تنظیم میں تبدیل ہوگئی جو مسلح مزاحمت کے ذریعے ایک اسلامی ریاست کے قیام کیلئے پُرعزم تھی۔ ناصر نے اس پر پابندی عائد کردی لیکن اس کی وفات کے بعد اس پر ریاستی کنٹرول ڈھیلا پڑ گیا۔ اب یہ انقلابی عسکری تنظیم نہیں ہے لیکن یہ ابھی تک مصر اور اس کے ساتھ ساتھ سوڈان اور اردن میں بہت زیادہ باا ثر ہے۔

مصری سیاست کے حقائق کے نتیجے کے طور پر اب اخوان المسلمین ایک اسلام مائل معاشرے کی، سماجی اخلاقی اصلاحات کے ذریعے تخلیق پر زور دیتی ہے بجائے سیاسی اصلاحات کے ذریعے۔ اس کی موجودہ قیادت اس کی حمایت کی بنیاد کی تعمیر تعلیمی اور سماجی معاشی پروگراموں کے ذریعے اُٹھانے پر توجہ مرکوز کررہی ہے۔

اسلام نے مصر کے سیاسی عمل اور شہری معاشرے میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ یہ مصر کی عوامی زندگی کی ترقی میں ایک اہم لیکن مسلسل تغیر پذیر کردار جاری رکھے ہوئے ہے نمایاں اسلام

پسند دانشوروں اور ان کے ہاتھوں قائم کردہ تنظیموں (ابراہیم1996) نے اس کے کردار اور اثر کو ایک شکل عطا کی ہے۔ ان دانشوروں اور تنظیموں نے جدیدیت اور مغربی اثر کے سلسلے میں منفرد اور متنوع ردِعملوں کا واضح طور پر اظہار کیا ہے (ایس پوسیٹو1995) ان ردِاعمال کا دائرہ، سیاسی لیڈروں کے خلاف تشدد، جن میں مصری صدر انور السادات کا قتل بھی شامل ہے، اور مغربی سیاحوں پر وقتاً فوقتاً ہونے والے حملوں سے لے کر اُن تحریکوں تک محیط ہے جو مسلمانوں کو اسلام پر کاربند بنانا چاہتی ہیں تاکہ مسلم اُمہ کی تعمیرِ نو ہو سکے اور اس طرح مغرب اور اسلام کے درمیان طاقت کے توازن میں بہتری آ سکے (ایس پوسیٹو1995: ابراہیم1996: عودہ1994) مصری ریاست اپنے آپ کو سیکولر ریاست کے طور پر قائم رکھے ہوئے ہے۔ جس کی بنیاد ایک ایسے آئین پر ہے جو ریاست اور مذہب کی علیحدگی کی شرط عائد کرتا ہے۔ اس پر ایک استبدادی حکومت قائم ہے جس کی قوت کی بنیاد مسلح افواج اور نوکر شاہی ہے۔

مصر میں انیس سو نوے کی دہائی میں اسلامی احیا کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ یہ بجائے معاشرے کے محض کناروں تک محدود ایک، چھوٹا مظہر ہونے کے مصری معاشرے اور زندگی کے بڑے دھارے کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ اس پیشرفت کا سہرا معزول صدر حسنی مبارک کے زیرِ اہتمام ایک زیادہ کھلے سیاسی نظام کی ادارہ سازی کے سر ہے۔ اب خدا پرستی پر زور تمام معاشرتی طبقات کے ہاں پایا جاتا ہے۔ تعلیم یافتہ اور ناخواندہ۔ کسانوں اور پیشہ ور لوگوں، نوجوانوں اور بوڑھوں، عورتوں اور مردوں سب کے ہاں۔ مطالعۂ قرآن کے گروپ سماجی تنظیموں کی ایک مقبولِ عام شکل بنتی جا رہی ہے۔ اسلامی تشخص کا اظہار صرف مذہبی رسومات میں ہی نہیں بلکہ پیشہ ورانہ اور سماجی بہبود کی تنظیموں کی طرف سے پیش کی جانے والی سماجی خدمات میں بھی ہوتا ہے۔ علما اور مساجد نے بھی ایک زیادہ نمایاں کردار اختیار کر لیا ہے۔

پاکستان کی جماعت اسلامی کی طرح، اخوان المسلمین بھی سامراجیت اور مغرب کی ثقافتی چودھراہٹ کی خرابیوں کی مذمت کرتی ہے۔ لیکن دونوں نے اس چیز کا احساس کر لیا ہے کہ مسلمانوں کی مصیبت سب سے پہلے اور سب سے مقدم ایک مسلم مسئلہ تھا جس کی وجہ مسلمان تھے جو تسلی بخش طور پر اسلام پر کاربند نہیں تھے۔ یہ دونوں مسلمانوں پر اسلامی خدا پرستی کو فروغ دینے کی ضرورت پر زور دیتی ہیں، جو نتیجۃً ایک صحیح اسلامی معاشرے کے قیام کی راہ ہموار کرے گی۔ (ایس یوزیٹو1995 P.124)

تُرکی

جدید تُرکی سلطنت عثمانیہ کی جانشین ریاست ہے۔ یہ سلطنت کے زیادہ ترانا طولی حصے کا احاطہ کرتی ہے اور یورپ اور ایشیا کے براعظموں کے درمیان ایک پُل ہے۔ اس کی بنیاد مصطفیٰ کمال کی طرف سے، اکتوبر 1923ء میں یونانیوں اور سلطان کی فوجوں کی ایک شدید سول جنگ میں شکست کے بعد، رکھی گئی 1928ء میں اسے ایک سیکولر جمہوریہ قرار دیا گیا اور اس نے یوروپی قانون پر مبنی ایک سیکولر قانونی نظام اختیار کرلیا۔ نئی جمہوریہ نے سلطنت عثمانیہ کی اسلامی شرعی قانون کی پیروی کرنے کی طویل روایت کو ترک کر دیا۔ اپریل 1928ء میں آنے والے نئے جمہوری آئین نے اسلام کے عوامی کردار پر شدید پابندیاں عائد کر دیں۔ 1931ء میں کمال ازم کو ترکی ریاست کا سرکاری نظریہ قرار دیا گیا اور اسے 1937ء کے ریاست تُرکیہ کے آئین میں تحریر کر دیا گیا۔ کمال ازم کے بنیادی اصول جمہوریت، قوم پرستی، عوامیت، سیکولرازم اور انقلاب پسندی تھے۔ کمال ازم کے متعارف ہونے کے بعد اسلام کو ''قومیالیا گیا'' تمام مذہبی سرگرمیوں کیلئے عربی کی جگہ تُرکی نے لے لی۔ قرآن کے تُرکی ترجمہ کو قرآن کا سرکاری متن قرار دیا گیا اور اذان کے بھی ترکی زبان میں دینے کی ہدایت دے دی گئی۔

ریاست کی طرف سے منظور اور عائد کئے جانے والے سیکولرازم کے تعارف نے اسلام اور علما کے عوامی اثر کو کم کرنے میں کامیابی ضرور حاصل کی لیکن ریاست اپنے نظریے کی اشاعت کیلئے مسجد کو استعمال کرتی رہی۔ اگرچہ نقشبندیہ، مولاویہ۔ ملامیہ، اور بیکتاشیہ کے صوفی نظاموں کو جمہوری اعلیٰ طبقے کی طرف سے قدامت پرست خیال کیا جاتا ہے، لیکن یہ طبقات جنہوں نے تیرھویں صدی سے تُرکی معاشرے کو متاثر کیا ہے ابھی تک مضبوط ہیں۔ یہ نئی جمہوریہ 1945ء تک یک جماعتی نظام کے زیرِ حکومت رہی، جب حکمران کمہوریت ہالک پارٹیسی (ری پبلکن پیپلز پارٹی، سی پی ایچ)، نئی سیاسی طاقتوں کے زیرِ اثر آ گئی جن کی قیادت ڈیموکریٹ پارٹی کر رہی تھی جو اسلام کے بارے میں ہمدردانہ رویہ رکھتی تھی۔ اس سیاسی کمزوری نے معاشرے میں اسلام کے عظیم تر کردار کیلئے ایک خلا پیدا کر دیا۔ لیکن اس آزادی کے عمل نے بھی 1950ء کے انتخابات میں ڈیموکریٹس کی فتح کو نہ روکا۔ ڈیموکریٹ پارٹی نے اپنی فتح کے بعد اپنی آزاد خیالی کو فروغ دینے کی پالیسی کو، ذاتی اور عوامی زندگی میں اسلام کے عظیم تر کردار کی جانب جاری رکھا۔ تاہم ڈیموکریٹس کی کامیابی کو عموماً اُن کی معاشی ترقی کی اُن پالیسیوں سے منسوب کیا جاتا ہے جنہوں

نے ترکی کی معیشت کے دروازے کھول دیئے اور عوام میں خوشحالی کو فروغ دیا، نا کہ اُن کی مذہب کو آزادی پسند بنانے کی پالیسیوں سے (احمد2001) 1950ء میں ڈیموکریٹ حزب، اختلاف کی آزادی سے لے کر ترکی کی سیاست سیاسی عدم استحکام اور قومی انقلابات کے دوروں سے گزرتی رہی ہے، جن کی شرح 1960ء اور 1980ء کی دہائیوں کے درمیان ایک انقلاب فی دہائی رہی ہے۔ فوجی حکومتوں نے جہاں تُرکی کو ایک صنعتی معاشرے میں تبدیل کرنے میں مدد دی ہے، وہیں پر اُن کا اثر ایسی سیاسی اور معاشی حرکیات پیدا کرنے کا بھی رہا ہے جنہوں نے دائیں اور بائیں بازو کے درمیان اختلافات کو اور بڑھا دیا ہے، جنہوں نے ایک مذہبی رنگ اختیار کرنا شروع کر دیا ہے۔ ملٹری کی قیادت میں دائیں بازو کا بڑا نشانہ تُرکی کے علوی رہے ہیں۔ جو شیعہ اسلام کی ایک آزاد خیال شاخ ہیں جو ترکی کی آبادی کا پندرہ فیصد بنتے ہیں، ایسا محض اُن کے بائیں بازو کے پیروکار ہونے کی بنا پر ہے، اگرچہ اُن کا گُناہ صرف یہی ہے کہ اُن کی اکثریت سیکولرسی پی ایچ کی طویل عرصے سے حامی رہی ہے۔

گذشتہ بیس سالوں پر محیط ترکی کی معیشت کی تیز رفتار ترقی کے ثمرات کی تقسیم غیر منصفانہ طور پر کی گئی ہے۔ اس کے سب سے بڑے مستفید بڑی بڑی ترکی کی کمپنیوں کی ہیئت ہائے اجتماعیہ ہیں جنہوں نے چھوٹے پیدا کاروں اور معمولی متوسط طبقے کو علیحدہ کر دیا ہے۔ اس چیز نے نئی سیاسی قوتوں اور حرکیات کے اُبھرنے کی راہ ہموار کی ہے۔ اس سیاسی پس منظر میں اسلام سیاسی تحریک کا ایک ذریعہ بن گیا ہے۔ 1997ء میں ترکی فوج نے رفاہ پارٹی کے رہنما ارکان کی زیرِ قیادت اسلام مائل حکومت کو نکال باہر کرنے کیلئے ایک اور انقلاب کا منصوبہ تیار کیا۔ لیکن 2002ء میں جسٹس اینڈ ڈویلپمینٹ پارٹی نے جو کہ ایک مقبول اور کرشماتی سیاست دان رجب طیب اردگان کی زیرِ قیادت ایک اسلام مائل پارٹی ہے، عام ووٹوں کا چونتیس فیصد حاصل کر کے ایک تاریخی انتخابی کامیابی حاصل کی۔ تُرکی کی تاریخ میں یہ پہلا موقع ہے کہ ایک اسلامی پارٹی اپنے حق کے طور پر ایک حکمران جماعت بنی ہے۔ اب یہ 70 ملین آبادی والے اور 2002 میں 6120 ڈالر جی ڈی پی (ورلڈ بینک ۔2004) والے ملک ترکی کی قیادت کرتی ہے۔ 70 ملین ترکوں میں سے 96 فیصد مسلمان ہیں۔ ان میں سے تقریباً اسی فیصد سُنی مسلکسے تعلق رکھتے ہیں اور باقی ماندہ میں سے زیادہ تر علوی مسلمان ہیں۔ تُرکی آبادی کے تقریباً چار فیصد عیسائی ہیں، زیادہ تر یونانی اور شامی دقیانوسی، اور آرمینیاتی پاپائی اور ایک تھوڑی سی تعداد میں یہودی ہیں۔ بڑے

دھارے کے سُنی اسلام کا انتظام وانصرام دیانت اسلیری بسکنلیگی (محکمۂ مذہبی امور) کی طرف سے کیا جاتا ہے۔ یہ محکمہ تمام مساجد اور مسلمان مذہبی علما کا انتظام کرتا ہے، اور اُن کی مذہبی اسکولوں اور یونیورسٹی کے شعبہ جات میں تربیت کا ذمہ دار ہے۔ بزرگ باپ ترکی میں سارے یونانی دقیانوسی کلیسا کا انتظام سنبھالتا ہے اور پوری دنیا میں تمام دقیانوسی کلیساؤں کے روحانی باپ کے طور پر خدمات انجام دیتا ہے۔

ایران

ایران غالبًا وہ واحد ملک ہے، جو جدید مسلم دُنیا میں ایک مذہبی ریاست ہونے کا دعویٰ کرسکتا ہے۔ یہ 1979ء میں اُس پہلوی خاندان کا جو حکمران خاندانوں کی ایک لمبی قطار میں سب سے آخری تھا جنھوں نے پچھلے دو ہزار سال میں اس پر حکومت کی آیت اللہ روح اللہ الموسوی خمینی کی قیادت میں تختہ اُلٹنے کے بعد ایک عوامی انقلاب کے نتیجے میں وجود میں آیا۔ یہ انقلاب، رضا شاہ پہلوی کی طرف سے وضع کی گئی اُن مستبدانہ اور آمرانہ پالیسیوں، جن کے بارے میں یہ کہا گیا کہ وہ ترکی میں مصطفیٰ کمال کی اصلاحات کے بعد ایران کو جدید بنائیں گی، کے بارے میں وسیع پیمانے پر عوامی بے اطمینانی کا انتہائی نقطہ تھا۔ بدقسمتی سے ان پالیسیوں نے ایرانی معاشرے کے ایک بہت بڑے حلقے کو بشمول صنعتی شہری طبقے، شہری سرکاری زمینوں کے ناجائز قابضین، بازاریوں (تاجر طبقہ / نچلا متوسط طبقہ) طلبا، شیعہ مذہبی علما اور متوسط طبقے کو دیس نکالا دے دیا۔

اُن آمرانہ اور جابرانہ پالیسیوں کے خلاف مزاحمت جنھیں وسیع پیمانے پر ایرانی عوام کی طرف سے مغرب موافق جدیدیت سمجھا جاتا تھا، ایرانی تاریخ میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ درحقیقت 1978-79 کے اسلامی انقلاب نے 1905-09 کی سماجی تحریک جسے آئینی انقلاب کہا جاتا ہے اور اسی طرح کی دوسری 1949-1953 اور 1960-1963 کی سماجی تحریکوں کے خطوط کی پیروی کی۔ ان تحریکوں نے شاہی اختیارات کے تجاوزات پر بند باندھنے کیلئے پارلیمنٹ کے سیاسی کردار اور اُس کے جواز پر زور دینے کی کوشش کی۔ پچھلے انقلاب 1905-1909 کے آئینی انقلاب کی طرح 1978-79 کا اسلامی انقلاب بھی اُس الہامی قانون، جو شرعی قانون کی بالادستی اور ولایت فقیہ کے کردار کو تسلیم کرتا ہے، اور آئین پرستوں جو مثبت قانون کی حکمرانی اور قوت اور پارلیمنٹ کی خودمختاری پر زور دیتے ہیں کے درمیان خلقی تضادات کی وجہ سے آسیب زدہ ہوگیا۔ یہ کشاکش

ایران کے سیاسی عدم استحکام کی آج بھی ایک بہت بڑی وجہ ہے۔ (اخوی 2001، ارجمند1984: ابراہمیان1982: حسن1984)

ایران(2004) میں69 ملین آبادی کے ساتھ دُنیا میں سب سے بڑا شیعہ ملک ہے۔ اسلام کے شیعہ فرقے کی جڑیں اسلام کی ابتدائی تاریخ میں ہیں۔ شیعہ عقائد کی رُو سے پیغمبر محمدؐ کے جائز جانشین آپ کے داماد حضرت علیؓ تھے نہ کہ ابوبکرؓ جنہوں نے حضور کی وفات پر جانشینی اختیار کی۔ وہ جو حضرت ابوبکرؓ کی ایک جائز خلیفہ کے طور پر حمایت کرتے ہیں اسلام کے سُنی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اندازاً مسلم دُنیا کے20 فیصد مسلمان شیعہ فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور تقریباً اسی فیصد سُنی مسلمان ہیں۔ تقریباً90 فیصد ایرانی اسلام کی شیعہ شاخ سے تعلق رکھتے ہیں اور لگ بھگ 9 فیصد سنی مسلمان ہیں۔ نسلی مفہوم میں50 فیصد لوگ فارسی اور آذری ہیں اور باقی ماندہ زیادہ تر گِلاکی، مازندرانی، کُرد، عرب، لُر اور بلوچی نسلی گروہ ہیں۔ شیعہ ازم کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ ذہنی طور پر بہ نسبت سُنی اسلام اجتہاد کی طرف زیادہ مائل ہے اور لہٰذا بہت سے علما اسے سُنی اسلام کی نسبت روایت سے کم وابستہ سمجھتے ہیں۔

دوسرے تیل پیدا کرنے والے ممالک کی طرح ایران بھی اپنی6340 ڈالر فی کس آمدنی (2002) کے ساتھ مسلم ممالک میں نسبتاً خوشحال ملک ہے۔ (ورلڈ بینک2004)۔ 1979ء کے اسلامی انقلاب سے لے کر ایران کے اپنے زیادہ تر سُنی ہمسایوں کے ساتھ کشیدہ تعلقات رہے ہیں: سب سے زیادہ ڈرامائی مظاہر میں سے ایک عراق کی طرف سے اُکسائی گئی اور مہنگی عراق ایران جنگ تھی جو آٹھ سال تک جاری رہی اور جس کے نتیجے میں دس لاکھ سے زیادہ اموات ہوئیں۔ 1993ء اور2005ء کے دوران اصلاح پسند سیاسی جماعتوں نے ایرانی سیاست میں غالب حیثیت سنبھالے رکھی، لیکن ریاستی ڈھانچے میں قدامت پسندوں کی مضبوط پوزیشن کی وجہ سے جس کے ذریعے قدامت پسند، اصلاح پسندوں کے ایجنڈے کی مزاحمت کرنے کیلئے خاصی سیاسی طاقت استعمال کرتے تھے، اصلاح پسند، کشیدگی میں کوئی قابل ذکر کمی لانے میں ناکام ہوگئے، جو باقی رہی اور اب تک ان دو گروپوں کے درمیان باقی ہے ایک طرف اُن لوگوں کے جو ایران کے موجودہ آئینی انتظامات کی حمایت کرتے ہیں جو غیر منتخب ولایت الفقیہ کی حیثیت کو بہت زیادہ اختیارات دیتا ہے اور دوسری طرف اُن لوگوں کے درمیان جو پارلیمنٹ کی بطور قانونی اور آئینی اقتدار اعلیٰ کے منبع کے حمایت کرتے ہیں۔ 2003ء میں امریکہ اور زیادہ تر اس کے مغربی

اتحادیوں کی طرف سے عراق پر حملہ، ایران کے اسلامی قدامت پسندوں کے ہاتھوں میں کھیلتا رہا اور اس نے 2005ء کے ایران کے صدارتی اور پارلیمانی انتخابات میں سیاسی طاقت کو اُن کے ہاتھوں میں بحال ہوتے ہوئے دیکھا۔

ایران اس وقت (2006) امریکہ، فرانس، جرمنی برطانیہ اور اسرائیل کے ساتھ اپنے ایٹمی پروگرام پر ایک بڑی لڑائی میں اُلجھا ہوا ہے۔ کچھ رپورٹس کے مطابق یہاں تک ہے کہ امریکہ ایران کی ایٹمی سہولتوں کے خلاف ایٹمی حملے کے بارے میں بھی سوچ رہا ہے (ہرش 2006)۔ ان دعووں کی امریکی حکومت کی طرف سے بہت سختی سے نفی کی جاتی ہے۔ اس مطالعہ کے بارے میں عملی تحقیق کرتے ہوئے میں نے ایک مضبوط تاثر حاصل کیا کہ ایران نے تعلیمی اصلاحات کو آگے بڑھانے میں نمایاں ترقی حاصل کر لی ہے، جس نے غریبوں اور خاص کر عورتوں کو تعلیم کے تمام مراحل تک تقریباً ہمہ گیر رسائی دی ہے۔ اور باوجود لباس کے اُن واجب التعمیل ضابطوں کے جو عورتوں پر اُس وقت لاگو ہوتے ہیں جب وہ عوام میں ظاہر ہوتی ہیں، عورتوں کی معاشی اور سماجی حیثیت میں اور، معیشت میں اُن کی بڑھتی ہوئی شراکت کے نتیجے میں، بہتری لانے کے سلسلے میں نمایاں ترقی ہوئی ہے۔ غالباً اس ترقی کا ایک بہت نمایاں اشارہ شرح پیدائش میں ایک ڈرامائی کمی ہے۔ کل شرح پیدائش، جو کسی عورت کے ہاں اُس کے بچہ پیدا کرنے کے سالوں کے دوران اوسطاً پیدا ہونے والے بچوں کا ایک پیمانہ ہے۔ 1995ء میں 4.8 سے کم ہو کر 2006ء میں 1.8 تک آ گئی۔

ملائشیا

ملائشیا، ملائی جزیرہ نما کی سابقہ برطانوی نوآبادیوں اور جزیرہ بورنیو کی جانشین ریاست ہے۔ یہ 1957ء میں ایک آزاد ریاست بنی۔ 2004ء کے تخمینوں کے مطابق اس کی 24 ملین آبادی میں سے 60 فیصد سے کچھ زیادہ مسلمان ہیں، جن میں سے زیادہ تر ملائی ہیں۔ انڈونیشی مسلمانوں کی طرح زیادہ تر ملائشی مسلمان بھی اسلامی فقہ کے شافعی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ دُنیا کے نسلی لحاظ سے متنوع ترین ممالک میں ایک ہے جس میں سے 62 فیصد ملائی، اور دوسرے مقامی گروہ، 23 فیصد چینی، 7 فیصد جنوب ایشیائی اور آٹھ فیصد دوسرے جنوب مشرقی ایشیائی نسلی گروپوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اپنی 8280 ڈالر فی کس آمدنی کے ساتھ ملائشیا جنوب مشرقی ایشیا کے زیادہ خوشحال ممالک میں سے ایک ہے۔ (ورلڈ بینک 2004)

قبل سامراجی دور سے ملائی جزیرہ نما متعدد روایتی ملائی ریاستوں میں تقسیم شدہ تھا جن پر موروثی ملائی سلطان حکومت کرتے تھے جو مذہب کے روایتی مدافعین کے طور پر کام کرتے تھے۔ ان ریاستوں میں سے اکثر میں دیسی ملائی بارھویں سے چودھویں صدی کے درمیان اسلام کے دائرے میں تجارت اور اسلامی صوفی نظاموں کے تحت داخل ہوئے جوان ریاستوں میں سماٹرا اور ہندوستان کے راستے پھیلے۔ جیسا کہ انڈونیشیا میں ہوا، اسلام کے متعارف ہونے اور اسلام میں لوگوں کے داخل ہونے نے، روایتی ملائی عادت، یا شخصی قانون کے کردار کو کم نہیں کیا۔ جن پر آج بھی اسلام کے شرعی قانون کے ساتھ ساتھ عمل ہو رہا ہے۔ اس چیز نے ملائی اسلام کو ایک ممتاز کٹڑ مخالف کردار عطا کیا ہے۔ روایتی ملائی معاشرے میں علمائے اسلام نے مذہب کو محفوظ کرنے اور اپنے پیروکاروں تک منتقل کرنے اور اُس کی تشریح کرنے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ (حسن 2001)۔ ملائی معاشرے میں زیادہ تر تعلیم مذہبی سکولوں میں دی جاتی تھی اور یہ قرآن کو حفظ کرنے اور بنیادی مذہبی رسومات کو سیکھنے کو احاطہ کرتی تھی۔

بیسیویں صدی کے موڑ پر ملائی معاشرہ، مشرقِ وسطی اور جنوبی ایشیا کے اسلامی ممالک کے آر پار اثر انداز ہونے والے اصلاح پسندانہ رجحانات سے متاثر ہوا۔ ملائی معلم اصلاح پسند روایتی ملائی معاشرے میں پست تر معاشی حالات اور مذہبی قدامت پسندی پر تنقید کرنے لگے اور جس کا نتیجہ دو واضح تحاریک کے اُبھرنے کی شکل میں نکلا، جن کے نام ''کوام موڈا'' (نوجوان گروپ) اور ''کوام ٹوا'' (معمر گروپ) ہیں۔ کُوام موڈا نے جہاد (آزادانہ مذہبی استدلال) پر اور قرآن اور سُنت پر اور روایتی اور قدامت پرستانہ رسوم ورواج پر کم انحصار کرنے پر زور دیا، جس کی 'کوام ٹوا' کی طرف سے سختی سے مزاحمت کی گئی (روف1967: ماوزی اور ملنے1948: حسن 2001)۔ کوام مُوڈا نے ملائی قوم پرستی کے بیج بوئے جس نے1946ء میں یونائیٹڈ ملائی نیشنلسٹ آرگنائزیشن (UMNO) کے زیرِ اثر آزادی کی تحریک کی قیادت کی۔ 1951ء میں علماء کا گروہ UMNO سے علیحدہ ہوگیا اور اس نے ''پارٹائی اسلام ملائشیا'' بنائی جسے عام طور پر PAS کے نام سے جانا جاتا ہے۔ دونوں جماعتوں نے ملائشیا میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے لیکن UMNO نیشنل فرنٹ۔ ملائی چینیوں اور ہندوستانی سیاسی جماعتوں کے ایک اتحاد ہیں۔ جس نے ملائشیا پر 1957ء میں برطانیہ کی آزادی سے لے کر حکومت کی ہے وہ ایک غالب حکمران جماعت رہی ہے۔

جیسا کہ UMNO اور PAS دونوں نے مسلم ملائی ووٹروں سے یہ اپیل کی کہ وہ انہیں ریاستی اور قومی سطح پر نمائندگی دیں، دونوں میں سے زیادہ قومی UMNO نے اسلام کو اپنی پالیسیوں اور پروگراموں میں بتدریج جگہ دینی شروع کر دی۔ یہ چیز مہاتیر محمد کی 20 سالہ طویل قیادت میں خاص طور پر نمایاں ہوگئی جو انور ابراہیم کی کرشماتی قیادت میں تحریک دعویٰ، کے اہم نوجوانوں کو اپنی طرف راغب کر کے PAS سے بازی لے گئی۔ مہاتیر اور ابراہیم کی زیرِ قیادت UMNO نے اسلامیانے کا ایک پروگرام متعارف کروایا جس میں اسلامی بینکنگ اور بیمہ، شریعت عدالتوں کے کردار کی توسیع شامل تھی۔ اس نے تعلیمی اداروں میں اسلامی تعلیم کی توسیع کی، اور ایک اسلامی یونیورسٹی اور متعدد اسلامی مراکز قائم کئے۔ اگرچہ مہاتیر اور ابراہیم کے درمیان شراکت بہت تلخ طریقے سے ختم ہوگئی، لیکن مہاتیر، ابراہیم کے ورثے نے ملائشیائی اسلام پر ایک انمٹ نقش چھوڑا۔ عوامی معاملات میں کہیں زیادہ اسلام پر زور ہے اگرچہ ملائی اسلام ابھی تک اپنے متوازن اور لوچدار رُجحانات سے وابستگی رکھے ہوئے ہے۔ ان پالیسیوں کی کامیابی کا واضح اثر ملائی سیاست پر پڑا، جیسا کہ پچھلے قومی انتخابات سے واضح ہے جن میں (UMNO) یو ایم این او، ملائی جزیرہ نما کے مشرقی ساحل پر (PAS) پی اے ایس کے روایتی گھر میں اہم طور پر نفوذ کرتے ہوئے نظر آئی۔ مموعی طور پر اب اسلام ملائشی مسلمانوں کی نجی اور عوامی زندگیوں میں ایک اہم کردار ادا کر رہا ہے جیسا کہ یہ ملائشی سیاست میں بھی کر رہا ہے۔

طریقِ کار: مطالعہ کیسے کیا گیا

یہ مطالعہ دو مراحل میں کیا گیا۔ مرحلۂ اوّل 1997ء اور 2000 کے درمیان کیا گیا اور اس میں، انڈونیشیا، پاکستان، مصر اور قزاقستان سے چار ہزار سے زیادہ جواب دہندوں کا انٹرویو شامل تھا۔ مطالعے کا دوسرا مرحلہ 2002 اور 2004 میں عمل میں آیا اور اس میں ملائشیا، ایران اور تُرکی سے 1945 مسلمان جواب دہندوں کے انٹرویو شامل تھے۔ مطالعہ کے مرحلۂ اوّل کے کچھ نتائج اس سے پہلے میری کتاب Faithlines:Muslim Conceptions of Islam and Society.(Hassan 2003) میں شائع ہو چکے ہیں۔ دونوں مراحل میں استعمال کیا گیا طریقِ کار یکساں تھا، جس کی تفصیلات میرے مذکورہ بالا مطالعے کے ضمیمے میں دے دی گئی ہیں۔ ذیل میں طریقِ کار کے خلاصے کا ایک عمومی جائزہ دیا گیا ہے۔ معلومات ایک تیار شدہ جائزے کے سوالنامے کے ذریعے اکٹھی کی گئیں جو دس حصوں پر مشتمل تھا۔ یہ حصے مندرجہ ذیل تھے: سماجی

آبادی شماری سے متعلق، جواب دہندوں کا تعلیمی اور پیشہ ورانہ پس منظر: سماجی اور سیاسی رویے: مذہبی معاشرت: عقیدہ اور عمل: اسلام کی تمثیلات: سماجی طبقہ، طرزِ زندگی اور رہائش: عزت نفس: ذرائع ابلاغ کے ساتھ روابط: 'دوسروں' کے ساتھ رویہ اور گھریلو ساخت۔ جائزے کا سوالنامہ کیسے تیار کیا گیا، کی تفصیلات بھی جس کے ضمیمے میں مہیا کی گئی ہیں (2003) جائزے کے سوالنامے کا پیشہ ورانہ طور پر جائزہ لئے جانے والے ممالک کی زبانوں میں ترجمہ کیا گیا یعنی انڈونیشائی، اردو، عربی، روسی، قزاق، فارسی، ملائی اور ترکی زبانوں میں۔

مذکورہ بالا سات ممالک کی شمولیت کے پیچھے منطق کی رہنمائی تجربی اور نظری خیالات نے کی۔ انڈونیشیا اور ملائشیا کا انتخاب اس لئے کیا گیا کہ وہ جنوب مشرقی ایشیائی اسلام کی نمائندگی کرتے ہیں۔ پاکستان جنوبی ایشیائی اسلام کی نمائندگی کرتا ہے اور تُرکی اور ایران غیر عربِ مشرق اوسط کی اسلامی روایات کی نمائندگی کرتے ہیں اور مصر کا انتخاب شرقِ اوسط میں اس کی پوزیشن کی وجہ سے کیا گیا۔ یہ عرب شرقِ اوسط کے اسلام کی نمائندگی کرتا ہے اور قزاقستان مغربی ایشیائی اسلامی روایات کی نمائندگی کرتا ہے جو کمیونزم سے متاثر ہوئی ہیں۔ مزید برآں ایرانِ شیعہ اسلام کی روایت کی نمائندگی بھی کرتا ہے جبکہ دوسرے ممالک بنیادی طور پر سُنی اسلام کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان ممالک کی مشترکہ آبادی تقریباً چھ سو ملین ہے جو اُس آبادی کے 60 فیصد سے زیادہ ہے جو دنیا کے مسلم اکثریتی ممالک میں رہتی ہے۔

جائزے کا تحقیقی کام انڈونیشیا، پاکستان، مصر، قزاقستان، ایران اور ملائشیا میں مسلمہ سماجی سائنس کے تحقیقاتی مراکز یا فطری سماجی سائنسدانوں کے ہاتھوں کیا گیا اور ترکی میں ایک مارکیٹ کی تحقیقاتی فرم کی طرف سے کیا گیا۔ انڈونیشیا میں جائزہ کا کام یوگ یا کرتا جاوا میں گاجا ماڈا یونیورسٹی کے آبادی کے مطالعاتی مرکز میں کیا گیا اور اس میں سنٹر کے ڈائریکٹر اور ڈپٹی ڈائریکٹر ڈاکٹر آگس ڈویانتو اور ڈاکٹر سکماڈی کی طرف سے معاونت کی گئی۔ پاکستان میں تحقیقی کام یونیورسٹی آف دی پنجاب لاہور کے سوشل سائنس ریسرچ سنٹر میں اس کے ڈائریکٹر پروفیسر محمد انور کی رہنمائی میں کیا گیا۔ قزاقستان میں تحقیق الماتی میں قزاقستان انسٹیٹیوٹ فار سٹریٹیجک سٹڈیز کی طرف سے کی گئی اور اس میں معاونت ڈاکٹر اور میر سیرک کیسینوف اور ڈاکٹر ثابت جوزویوف، انسٹیٹیوٹ کے ڈائریکٹر اور ڈپٹی ڈائریکٹر کی طرف سے کی گئی۔

مصر کے جائزے کا کام قاہرہ میں ابن خلدون سنٹر فار سوشل ڈویلپمنٹ کی طرف سے اس

کے ڈائریکٹر پروفیسر سعد الدین ابراہیم کی رہنمائی میں اور پروفیسر حسن عیسیٰ کی معاونت سے کیا گیا۔ تہران یونیورسٹی کے شعبہ سماجی سائنس نے اس کے ڈین ڈاکٹر تاغی آزاد مارکی کی رہنمائی میں ایران میں تحقیقی کام کیا۔ ملائشیا میں تحقیقی کام یونیورسٹی آف سائنس ملائشیا کے سکول آف سوشل سائنسز کی طرف سے پروفیسر جوہن سارروانا موٹو اور پروفیسر مازانہ محمد کی زیرِ ہدایت سرانجام دیا گیا۔ ترکی میں تحقیقی کام انتہائی شہرت یافتہ مارکیٹ ریسرچ فرم فریکانز ریسرچ اور ڈیٹا پروسیسنگ کمپنی استنبول نے اس کے چیف ایگزیکٹو مسٹر کگلا یان آئزک کی رہنمائی میں انجام دیا۔

اس مطالعے کا مقصد ایسے افراد اور گروپوں پر توجہ مرکوز کرنا تھا جو معاشرے کی حکمرانی کو متاثر کرتے ہیں۔ بنیادی منصوبہ ہر ملک میں ایک غیر متعین طور پر منتخب اعلیٰ طبقے اور ساتھ ہی ساتھ عام لوگوں کے نمونے پر توجہ مرکوز کرنا تھا۔ یہ منصوبہ رقم اور ذرائع نقل و حمل کی مجبوریوں کی وجہ سے پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکا۔ غالباً سب سے بڑی رکاوٹ اس مطالعے کے بارے میں شکوک وشبہات کی وجہ سے سامنے آئی۔ بدقسمتی سے ایک سبق جو میں نے اس مطالعے کو روبہ عمل لانے کے دوران سیکھا وہ یہ تھا کہ بیسویں صدی کے اواخر میں مسلم ذہن سازشی نظریات کا بہت زیادہ شکار ہے، جن میں بلا امتیاز مغرب کے شریر عنصر کا کچھ تصور شامل ہے جو اسلامی احیا کو اور اسلامی دُنیا کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے تاکہ مسلمان ممالک کو کمزور اور مغرب پر انحصار کنندہ بنا یا سکے۔ اس نظریے کی کچھ صورتیں تمام سماجی طبقات میں نفوذ پذیر تھیں۔ ایسے حالات کے تحت غیر متعین طور پر منتخب افراد کا ایک جائزہ منعقد کرنا، اس مشق کو بہت زیادہ وسائل پر منحصر بنا دیتا۔ وسائل اور وقت کی پابندیوں کے پیشِ نظر (فنڈ مہیا کرنے والی ایجنسیاں تحقیق کی دیئے ہوئے وقت کے اندر تکمیل کا تقاضا کرتی ہیں) نمونے کے ڈھانچے کی ترمیم مطلوب تھی۔

ملک کے رابطہ کاروں سے مشورہ کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا کہ سوالنامہ ہر ملک کے متعین طور پر منتخب نمونے کو بھیجا جائے۔ تاہم نمونے کی ساخت کو باقی رکھا گیا۔ طبقۂ اعلیٰ پر فوکس میں ترمیم کر کے اسے اعلیٰ تعلیم یافتہ پیشہ ور افراد اور گروپوں پر فوکس میں تبدیل کر دیا گیا۔ جہاں کہیں ممکن تھا انٹرویو کئے جانے والے افراد وہ تھے جو کسی تنظیم میں رسمی انتظامی حیثیت رکھتے تھے۔ تمام ممالک میں مسلم پیشہ ور حضرات، مذہبی فعالیت پسندوں اور عام لوگوں کو شامل کرنے کی متفقہ کوششیں کی گئیں۔

مسلمان پیشہ ور عام طور پر وہ افراد تھے جو یونیورسٹی کی تعلیم کے حامل تھے اور جو یا تو پیشہ

ورشعبوں میں ملازم تھے یا پیشہ ورتنظیموں کے انتظامی بورڈوں میں فعال تھے۔ ان میں یونیورسٹی اساتذہ، دوسرے اساتذہ، کاروباری لوگ، شعبۂ طب سے تعلق رکھنے والے، انجنیئر، بیوروکریٹ، فوجی افسر، صحافی، ٹریڈ یونین کے ارکان، اور مینجر شامل تھے۔ مذہبی فعالیت پسندوں کا انتخاب بھی اُن لوگوں میں سے کیا گیا جو یا تو قانونی مذہبی تنظیموں میں فعال تھے یا انتظامی بورڈوں کے ارکان تھے یا مذہبی وظیفہ کار تھے جیسا کہ امام مسجد اور علماء۔ بہت سی صورتوں میں وہ یونیورسٹی کی تعلیم رکھتے تھے یا بطور مذہبی وظیفہ کار تربیت یافتہ تھے۔ عام پبلک کے جواب دہندہ کارکن طبقہ کے علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ نمونے میں ہر گروپ کا تناسب تقریباً ایک تہائی تھا۔ ان ذیلی نمونوں کی طبقہ بندی منفی طور پر کی گئی تھی اس بات کا یقین حاصل کرنے کیلئے کہ ہر ملک میں جواب دہندوں کا تقریباً ایک چوتھائی خواتین ہوں۔ مطالعہ میں تمام جواب دہندگان مسلم تھے اور انٹرویو کرنے والے بھی ایسے ہی تھے۔

مطالعے کا فوکس ان افراد اور گروپوں پر تھا جو معاشرے کی حکمرانی کو متاثر کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا گیا۔ عمرانیاتی نظریے کی بصیرتیں یہ رہنمائی کرتی ہیں کہ متوسط طبقہ، شہری معاشرے کی کیفیت اور کامیابی اور ساتھ ہی ساتھ اس کی صحت کا تعین کرنے میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ ساتوں ملکوں سے نمونوں کی عمومی سماجی آبادی شماری کی تصاویر نیچے جدول اول میں دی گئی ہے۔ ہر ملک میں نمونے کی بھرتی ملک کے رابطہ کاروں کی طرف سے کی گئی جنہوں نے برف کے گولے والی نمونے کی تکنیک اختیار کی۔

انڈونیشیا کے جواب دہندہ زیادہ تر یوگیا کاتا کے صوبے سے لئے گئے۔ پاکستان میں جواب دہندوں کی اکثریت کا انتخاب لاہور شہر سے کیا گیا۔ اگرچہ دوسرے شہروں سے بھی بعض جواب دہندگان شامل کئے گئے۔ قزاقستان میں جواب دہندہ الماتی اور شم کینٹ کے شہری علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ مصر میں تمام جواب دہندہ قاہرہ کے دارالخلافہ کے علاقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انڈونیشیا میں 1472 جواب دہندوں کا انٹرویو کیا گیا۔ قزاقستان اور پاکستان میں بالترتیب 1000 اور 1162 جواب دہندوں کا انٹرویو کیا گیا، مصر میں 1000 انٹرویوز کا ہدف پورا نہ ہو سکا کیونکہ سیاسی اور ذرائع ابلاغ کا دباؤ 766 انٹرویوز کے بعد تحقیقی کام کو روکنے کا سبب بن گیا۔ ایران میں 650 جواب دہندہ بنیادی طور پر تہران کے صوبے سے منتخب کیے گئے لیکن کچھ جواب دہندہ مشہد کے مقدس شہر سے بھی لئے گئے۔ ملائشیا میں 804 جواب دہندہ (UMNO) کے زیرِ

حکومت ریاستوں سیلان گور، پینا نگ، کیڈاہ، سے اور پاس(PAS) کے زیرِ انتظام (سروے کے تحقیقی کام کے وقت) کیلانٹان اور ٹرین گانو کی ریاستوں سے لئے گئے۔

ترُکی میں500 جواب دہندگان کا نمونہ استنبول، انقرہ اور ازمیر کے شہروں سے لیا گیا۔ تمام ممالک میں معاون تحقیقاتی مراکز نے انٹرویو کنندگان کا انتخاب کیا۔ تقریباً تمام انٹرویو کنندگان سوشل سائنس کی ڈگریوں کے حامل تھے اور تحقیقی کام منعقد کرنے کا تجربہ رکھتے تھے۔ ہر انٹرویو کا دورانیہ ساٹھ سے90 منٹ تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا تمام نمونے متعین تھے نا کہ غیر متعین۔ لہٰذا مطالعہ سے نتائج کی تعمیم ان ممالک کی کُل آبادیوں پر نہیں کی جاسکتی۔ یہ صرف اُن جواب دہندوں کے خیالات کو ظاہر کرتے ہیں جن کا انٹرویو کیا گیا۔ لیکن اگر ان نمونوں کے حجم کو مدِ نظر رکھا جائے تو وہ مذہب اور معاشرہ کے مسلم ادراکات کی تحقیق کرنے اور کھوج لگانے کیلئے دنیا میں پیش کی گئی منفرد معلومات مہیا کرتے ہیں۔

جدول1.1 نمونے کا سماجی آبادیاتی خاکہ

جدول 1.1 نمونے کا سماجی آبادیاتی خاکہ

		انڈونیشیا	ایران	پاکستان	ملائشیا	قزاقستان	ترکی	مصر
سماجی اور آبادیاتی خصوصیات								
صنف	مرد	74.3	53.2	79.1	52.6	53.8	54.5	75.8
	خواتین	25.7	46.8	20,9	47.4	46.2	47.4	24.2
	< 25 سال	20.3	44.7	11.5	39.6	17.0	34.0	16.00
	40___26	34.6	33.0	50.5	34.4	40.2	38.9	54.0
	55___41	31.7	16.0	23.7	21.6	26.1	23.5	19.1
	56 <	13.3	6.3	14.6	4.3	16.7	3.6	10.3
ازدواجی حیثیت	شادی شدہ	63.2	46.4	63.6	51.6	56.9	55.6	65.5
	مطلقہ	0.5	3.6	0.6	0.9	9.1	1.9	1.3
	علیحدہ شدہ	-	0.7	0.1	0.1	2.4	0.6	0.4
	بیوہ	2.7	1.0	2.9	1.5	6.1	1.7	2.4
	کبھی شادی نہیں کی	33.6	48.3	32.8	45.9	25.5	40.2	29.4
تعلیمی معیار	ہائی سکول سے کم	10.7	9.4	4.4	36.2	12.9	32.1	7.6
	ہائی سکول	48.7	48.5	25.8	23.8	87.4	44.8	15.4
	کالج / پیشہ ورانہ تعلیم	40.6	42.2	69.8	40.0	2.4	22.8	77.0

سماجی معاشی خصوصیات								
حال میں ملازمت یافتہ	ہاں	69.1	47.1	77.8	70.4	75.8	63.8	83.5
	نہیں، لیکن عام طور پر ملازمت یافتہ	7.0	1.6	0.5	1.9	10.0	2.3	14.6
	نہیں	24.9	51.3	21.5	27.7	14.2	34.0	0.4
خود رپورٹ کردہ سماجی طبقہ	طبقۂ بالا	-	4.1	2.2	1.9	2.3	5.5	3.3
	بالا درمیانہ	10.5	24.8	38.8	12.8	20.8	30.9	35.8
	نچلا درمیانہ	44.4	46.8	32.3	30.6	11.1	30.7	21.8
	کارکن طبقہ	24.6	11.7	13.3	16.7	22.6	15.4	31.6
	نچلا طبقہ	-	7.6	1.2	5.8	7.4	4.7	2.3
	نہیں جانتا	20.6	5.0	11.4	32.2	35.8	12.7	4.8
مکانیت کا معیار	درمیانہ سے اوپر	20.9	18.5	24.8	59.5	18.0	19.6	46.4
	درمیانہ	71.5	43.7	50.8	35.3	47.4	60.5	40.2
	درمیانہ سے نیچے	6.7	22.8	17.4	2.3	19.2	17.1	12.5

باب دوم

اسلامی حسیّت کا کھوج

اسلام کے نام پر:

22 فروری 1979ء کی فوجی بغاوت کے دو سال بعد، جنرل ضیاء الحق کی فوجی حکومت نے قوانین کا ایک سلسلہ متعارف کروایا، جنہیں حدود آرڈیننس کہا جاتا ہے، جو درج ذیل جرائم سے متعلق تھے: ملکیت کے خلاف جُرم نشہ آور اشیا کا استعمال، زِنا اور قذف (جھوٹی شہادت دنیا) اسلامی فقہ میں حد (جمع حدود) اُن سزاؤں کی طرف اشارہ کرتی ہے جو قرآن یا سُنت کی طرف سے لاگو کی جاتی ہیں۔ سُنہ سے مراد حضرت محمد ۱ کی طرف سے قائم کی گئی روایات ہیں۔ ان قوانین کا ظاہری مقصد، ان جرائم سے متعلق قوانین کو اسلام کے احکامات، جیسا کہ وہ قرآن اور سُنہ میں پیش کئے گئے ہیں، کے مطابق بنانا تھا، جن کی پیروی تمام مسلمانوں پر فرض ہے۔ ان قوانین کو ایسے پیش کیا گیا کہ یہ اسلامی ریاست کے ایک بنیادی فریضے کو پورا کرنے کیلئے اور شہریوں کے عزت، جان اور بنیادی حقوق کی آئین میں دی گئی ضمانت کے مطابق حفاظت کرنے، اور ایک آزاد اور غیر امتیازی اسلامی نظام انصاف کے ذریعے سریع انصاف مہیا کرنے، اور اُمن کو یقینی بنانے کیلئے ضروری ہے۔ بعد میں آنے والی حکومتوں نے 1990ء کے قصاص، اور دیت، آرڈیننسز کو متعارف کروا کے حدود قوانین کے دائرے کو وسیع کرنے کیلئے ایسی ہی دلیل استعمال کی لیکن، سب کیلئے منصفانہ اور مساویانہ معاشرہ تخلیق کرنے کی ان بے معنی باتوں کے پیچھے، ان نئے قوانین کی حقیقی وجہ پاکستانی عوام میں اپنی حکومت کے جواز کو سہارا دینا تھا، اور انہیں عام طور پر عام لوگوں کی اسلام کے ساتھ عقیدت کا استحصال کرنے کی ایک بدنیتی پر مبنی کوشش سمجھا گیا۔

زنا کے بارے میں حدود آرڈی نینس زنا کاری، بدکاری، زنا بالجبر، اغوا، بھگا لے جانے، کسی عورت کو ناجائز جنسی تعلقات کی طرف راغب کرنے یا اُسے اپنی مرضی کے خلاف شادی پر

مجبور کرنے، کسی مجرمانہ نیت سے عورت کو مائل کرنے یا روکنے، اور کسی شخص کو جسم فروشی کے مقصد سے خریدنے یا بیچنے کا احاطہ کرتا ہے۔ اس آرڈیننس کے تحت بالغوں کیلئے جُرم کی ذمہ داری جنس کے حوالے سے مختلف ہے۔ ایک لڑکی کو 16 سال یا سن بلوغ حاصل کرنے پر بالغ سمجھا جاتا ہے اور ایک لڑکے کو 18 سال یا سن بلوغ حاصل کرنے پر بالغ سمجھا جاتا ہے۔ قانون حد کی سزا مقرر کرتا ہے جو مقرر شدہ ہے اور جس کیلئے شہادت کی سخت شرائط عائد ہیں۔ یہ ملزم کیلئے مجاز عدالت کے سامنے اعترافِ جُرم کو، یا چار بالغ مرد مسلمان گواہوں کی شہادت (جو صادق ہوں اور گناہِ کبیرہ سے مجتنب ہوں) کو ضروری قرار دیتا ہے۔ غیر مسلم مرد صرف اُس وقت گواہ بن سکتے ہیں جب ملزم غیر مسلم ہو، ایسے شہادتی قوانین واضح طور پر عورتوں اور غیر مسلموں کے خلاف امتیازی ہیں۔

حدود قوانین کے متعارف ہونے سے پہلے موجود قوانین کے تحت قبل از ازدواج جنسی تعلق صرف اسی صورت میں جُرم تھا جب ایک شادی شدہ عورت اور مرد کے درمیان زنا کاری کا تعلق ہو... اور اس کی سزا پانچ سال قید یا جُرمانہ یا دونوں تھیں۔ زنا کاری کا جُرم قابلِ ضمانت تھا۔ زنا کاری کی شکایت عورت کے خاوند کی طرف سے یا اُس کی غیر موجودگی میں کسی ایسے شخص کی طرف سے کی جاسکتی تھی جو اُس کی طرف سے عورت کی دیکھ بھال کرتا ہو۔ عورتوں کو سزا نہیں دی جاسکتی تھی اور اگر شکایت کنندہ الزامات کو ختم کرنا چاہے تو ملزم کے خلاف فوجداری کارروائی روک دی جاتی تھی۔

حدود قوانین کے تحت صورتحال بنیادی طور پر تبدیل ہوگئی۔ حدود قوانین نے زنا کو ایک فرد کے خلاف جُرم سے ریاست کے خلاف جُرم میں تبدیل کر دیا ہے۔ کوئی بھی شخص کسی بھی دوسرے شخص کے خلاف شکایت کرسکتا ہے اور پولیس کو ایک فوجداری مقدمہ کھولنے کی اجازت ہے۔ ملزمان کو اس وقت تک مجرم خیال کیا جاتا ہے جب تک کہ وہ بے گناہ ثابت نہ ہو جائیں اور عورت اور اُس کا مرد شریک دونوں ہی سزا کے حقدار ہیں۔

پاکستان جیسے معاشرے میں جہاں پدرسری عقائد اور رویے بہت گہری جڑیں رکھتے ہیں، عمومی طور پر حدود قوانین اور خاص طور پر زنا سے متعلقہ قوانین کا وسیع پیمانے پر اور بے دردی سے غلط استعمال کیا گیا ہے۔ خاص طور پر وہ خواتین کے خلاف جبر کا ایک آلۂ کار بن گئے ہیں۔ جب تک صرف شوہر ہی مقدمہ دائر کرواسکتا تھا اور صرف مرد ملزم کو ہی زنا کی سزا دی جاسکتی تھی، تو شوہر

اپنے خاندان کی عزت کو بچانے کیلئے مقدمہ بازی کرنے سے ہچکچاتے تھے۔ حدود قوانین خواتین کو نشانہ بنانے اور اُن کی توہین کرنے کا ایک آلۂ کار بن گئے ہیں۔ ایک ایسا مرد جس پر عورت کی طرف سے جنسی حملے کا الزام لگایا جائے اکثر اوقات محض قرآن پر اپنی معصومیت کی قسم کھا کر بچ جاتا ہے (ڈی این اے ٹیسٹنگ کو استعمال نہیں کیا جاتا) اور عورت کو، خاص طور پر اگر وہ حاملہ ہے، زنا کے قانون کا سارا بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے۔

زنا کے الزامات کی بھاری اکثریت یا تو غلط ہوتی ہے یا پھر شک پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اعلیٰ عدالتوں میں حدود کے مقدّمات کی ایک بہت بڑی تعداد کا فیصلہ عورتوں کے حق میں ہوا ہے، لیکن ایسا صرف اس کے بعد ہوا ہے جب کہ ملزم (یا ملزمہ) نے مقدمے کا انتظار کرتے ہوئے طویل قید و بند اور تذلیل برداشت کی۔ مقدمات کی بھاری اکثریت ایسے والدین کی طرف سے دائر کی جاتی ہے جن کی بیٹیوں نے اُن کی خواہش کے خلاف کسی سے شادی کر لی ہوتی ہے، یا سابقہ شوہروں کی طرف سے اُن کی سابقہ بیویوں کی شادیوں کے بارے میں دائر کئے جاتے ہیں۔ درج ذیل مقدمات حدود قوانین کے غلط استعمال کی مخصوص مثالیں ہیں۔

مقدمہ نمبر 1

2002ء میں پاکستان کے شہر کوہاٹ میں ظفراں بی بی، جنسی تشدّد کئے جانے اور یہ دریافت کرنے کے بعد کہ وہ حاملہ ہے۔ پولیس کے پاس زنا بالجبر کا مقدمہ درج کروانے گئی۔ بجائے مقدمہ درج کرنے کے پولیس نے ظفراں بی بی کے خلاف بدکاری کا الزام لگا دیا اور ایک عدالت نے اُسے سنگسار کرنے کی سزا سُنا دی (جو کہ ایک حدود کی سزا ہے) اپیل کرنے پر فیڈرل شرعی عدالت نے اُسے بری کر دیا، لیکن کئی ہفتوں تک اُسے بیڑیاں پہنا کر اور موت کے قیدیوں کی کوٹھڑی میں تنہائی میں رکھا گیا۔

مثال نمبر 2

1988ء میں، شاہدہ پروین کو، اُس شکایت کے جواب میں جو اس کی دوبارہ شادی کرنے کے بعد اُس کے سابقہ شوہر کی طرف سے کی گئی، ایک عدالت کی طرف سے سنگساری کی سزا سُنائی گئی۔ آخر کار اُسے شریعت کورٹ کی طرف سے اُس کی پہلی طلاق کو اور نئے شوہر کے ساتھ اُس کی بعد کی شادی کو صحیح ثابت کرنے اور نئے سرے سے مقدمہ دائر کرنے کا حکم دینے کے بعد بری کر دیا گیا۔ اُس تذلیل کی وجہ سے جس کا اُس نے سامنا کیا وہ اور اس کا شوہر اپنا گھر اور معاشرہ

چھوڑ دینے پر اور اپنی زندگی کسی اور جگہ پر نئے سرے سے شروع کرنے پر مجبور ہو گئے۔

مثال نمبر 3

3 مئی 1980ء کو اپنے گھر پر ''زنا کی کوشش'' پر گرفتار ہونے والے جوڑے نے (حالانکہ زنا کی کوشش حدود قوانین کے تحت بھی جُرم نہیں ہے) سات سال قید میں اپنے مقدمے کا انتظار کرتے ہوئے گزارے جس کا فیصلہ 1987ء میں کراچی کی ایک عدالت کی طرف سے سُنایا گیا (کراچی پاکستان کا سب سے بڑا مرکزی شہر ہے) یہ سزا دس کوڑوں اور پانچ سال قید بامشقت پر مشتمل تھی۔ اپیل کرنے پر یہ جوڑا فیڈرل شریعت کورٹ کی طرف سے 18 مارچ 1987ء کو رہا کر دیا گیا (اس کی اور گزشتہ مقدموں کی مزید تفصیلات کیلئے دیکھئے شرکت گاہ 2004ء)۔

حدود اور اُن کے بعد میں آنے والے قوانین نے تمام شہریوں کی زندگی اور آزادی کے متعلق آئینی ضمانتوں میں کٹوتی کی ہے اور اُنہیں تہس نہس کر کے رکھ دیا ہے۔ بجائے ''ایک شہری کی آبرو جان اور بنیادی حقوق'' کی حفاظت کے یہ قوانین تشدد کا ذریعہ بن گئے ہیں۔ انہوں نے زنا یا جنسی مجاہعت کو، جو دو بالغوں کے درمیان باہمی رضامندی کا فعل ہے۔ ریاست کے خلاف جُرم بنا دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ اکثر زنا بالجبر کی تعریفِ نو کرتے ہیں..... درحقیقت ایک باہمی رضامندی کے خلاف، عورت کے خلاف پر تشدد فعل کی.... ایک باہمی رضامندانہ فعل کے طور پر جس کی ابتدا عورت کی طرف سے ہوتی ہے، کیونکہ ایک عورت جو یہ ثابت کرنے کے قابل نہیں ہے کہ اُس کے ساتھ زنا بالجبر کیا گیا ہے، وہ اپنے آپ کو زنا کی قانونی چارہ جوئی میں ڈال لیتی ہے۔ اس طرح شکایت کنندہ حد کی سزاؤں کا شکار ہو جاتا ہے۔

زنا آرڈیننس کے اجرا سے لے کر، زنا کے الزامات، بجائے کم ہونے کے، ڈرامائی انداز سے بڑھ گئے ہیں۔ اب زنا کے مقدّمات ہزاروں میں چلے گئے ہیں۔ بعض جگہوں پر وہ پولیس کی طرف سے نمٹائے جانے والے مقدمات کی سب سے زیادہ تعداد بنتے ہیں۔ مثال کے طور پر کراچی کے جنوبی خواتین کے پولیس اسٹیشن پر، تمام مقدمات کا تقریباً اسی فیصد اسی قانون کے تحت لایا گیا۔ پولیس اور عدالتی نظام جیسی ریاستی ایجنسیوں کو اُن خواتین کو ہراساں کرنے کیلئے استعمال کیا جا رہا ہے، جو اپنی زندگیوں کا کنٹرول خود سنبھالنے کیلئے، پدرسری معاشرے کی مقرر

کردہ حدود کو پھلانگنے کی کوشش کرتی ہیں (علی 2001: احمد 1998: ہیومن رائٹس واچ 1999) حدود قوانین، ایک منصفانہ اور مساویانہ معاشرہ تخلیق کرنا تو کُجا، صرف ملک کی نصف آبادی کو "بربریت کے قوانین اور رسوم ورواج" میں گرفتار کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں (علی 2001)

کچھ اسلامی علما کے مطابق ان قوانین کے متعارف کروانے سے اسلامی اصول کے الوہی خالص پن پر ایک بدنما دھبہ لگا ہے۔ ایک محتاط تحقیقی کتاب میں ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی، جو کہ ایک معروف پاکستانی اسلامی سکالر ہیں یہ استدلال کرتے ہیں کہ اسلامی حدود قوانین اور ساتھ ہی ساتھ پاکستان پینل کوڈ کے معاون قوانین کو مفروضہ الوہی حیثیت دے کر حدود آرڈیننس نے خدا کی طرف سے نازل کردہ اسلامی قوانین کے تقدّس کو پامال کیا ہے۔ یہ دُنیا کے سامنے اسلام کی ناقص اور توہین آمیز تصویر پیش کرتے ہیں۔ اسلام کی قانون سازی کی روایت میں کسی بے گناہ کو سزا دینا کسی مجرم کو چھوڑ دینے کے گناہ کی نسبت کہیں بڑا اور شدید گناہ ہے۔ ہاشمی کے مطابق پاکستان میں حدود قوانین کا نفاذ بالکل یہی کچھ کر رہا ہے (ہاشمی 2004)

یونس شیخ کی مثال

یکم اکتوبر 2000 کو ایک پاکستانی مسلمان ڈاکٹر اور حقوقِ انسانی کے فعالیت پسند، ڈاکٹر شیخ نے اسلام آباد میں پاک انڈیا تعلقات اور ایٹمی جنگ کے بارے میں ایک اجلاس میں شرکت کی۔ کمرۂ اجلاس میں اپنے بیان میں اس نے اپنا ذاتی نقطۂ نظر بیان کیا کہ امن کے مفاد میں موجودہ حد بندی کے خط کو خطِ امن بن جانا چاہیے یعنی دونوں مما لک کے درمیان بین الاقوامی سرحد۔ اُس نے کشمیر میں 'مجاہدین آزادی' کیلئے پاکستانی حمایت کی بھی مخالفت کی، یہ دلیل دیتے ہوئے کہ ایسی حمایت ہندوستان کو جوابی اقدام کرنے پر اُکسائے گی، جو دونوں مما لک کے درمیان امن کے امکانات کو تباہ کر دے گا۔ اس کے بیان کے بعد پاکستان کی ملٹری انٹیلجنس کے ایک افسر نے اُسے دھمکی دی کہ وہ "ایسے لوگوں کے سر کچل دے گا جو اس انداز سے سوچتے اور باتیں کرتے ہیں" اس واقعے کے دو دن بعد اُسے اپنے کالج کی طرف سے کسی نوٹس کے بغیر اپنے کام سے فارغ کر دیا گیا اور چند دن بعد اُسے کفر گوئی کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا۔

میں نے 30 دسمبر 2004ء کو لاہور میں عورت فاؤنڈیشن کی طرف سے منعقدہ سیمینار میں شرکت کی۔ جس میں ڈاکٹر ہاشمی نے اپنے بنیادی دلائل پیش کئے اور اپنی کتاب پیش کی۔ میں پاکستانی شرکا کی ایک اچھی خاصی تعداد کی طرف سے اُس کے اہم دلائل کی مخالفت کی شدت کو دیکھ کر حیران رہ گیا۔

اُس پر ختم نبوت کمیٹی کے ایک مسلمان مذہبی عالم کی طرف سے پاکستان پینل کوڈ کے سیکشن 295-C کے تحت لگائے جانے والے الزامات کا نقطۂ ماسکہ وہ رائے تھی جس کے 2 اکتوبر 2000 کو کالج میں اپنے ایک لیکچر کے دوران ظاہر کرنے کا اس پر الزام لگایا گیا کہ نہ تو پیغمبر ۱ اور نہ ہی آپ کے والدین، اسلام کے آپ پر نازل ہونے سے پہلے مسلمان ہو سکتے تھے۔ اُس پر یہ کہنے کا الزام بھی لگایا گیا کہ اس بات کا امکان نہیں تھا کہ پیغمبرؐ نے بغلوں کے بال صاف کئے ہوں کیونکہ اس وقت یہ روایت آپ کے قبیلے میں معدوم تھی۔ اُس کے الزام لگانے والوں کی طرف سے ان بیانات کو پیغمبرؐ کی توہین سے تعبیر کیا گیا۔ اگرچہ اُس نے اُس وقت کسی قسم کے لیکچر دینے کی یا ان آراء کے اظہار کی نفی کی، لیکن اُسے پولیس کی حراست میں دے دیا گیا اور وہ اپنے مقدمے کی کاروائی تک جو 2001ء کے موسم گرما میں واقع ہوئی کئی ماہ تک جیل میں رہا۔

ڈاکٹر شیخ کو پیغمبر ۱ کی توہین، کا مجرم پایا گیا اور کفر گوئی کے قانون کے تحت اسے لازمی سزائے موت دی گئی۔ اس نے اگلے دو سال راولپنڈی کی موت کوٹھڑی میں قید تنہائی میں خوفناک حالات کے تحت گزارے، جس میں جیل کے اسلامی بنیاد پرست ساتھیوں کی طرف سے قتل کی مسلسل دھمکی بھی شامل تھی۔ اپیل کرنے پر اُس کے مقدمہ کی دو ججوں کی طرف سے سماعت ہوئی جو 15 ماہ تک جاری رہی۔ مادی حقائق پر دونوں ججوں کے درمیان منقسم فیصلے کی وجہ سے، مقدمے کی نئے سرے سے کارروائی کا حکم دیا گیا۔ مقدمے کی دوسری کارروائی نے جو نومبر 2003ء میں اسلام آباد میں منعقد ہوئی، اسے تمام الزامات سے بری کر دیا۔ اپنی بریت کے بعد بھی اُس نے اپنے آپ کو پاکستان میں غیر محفوظ خیال کیا اور ایک یورپی ملک میں پناہ لی جہاں اب وہ رہائش پذیر ہے (یہ اُس بیان کا خلاصہ ہے جو ڈاکٹر محمد یونس شیخ نے بدھ 7 اپریل 2004ء کو یو این کمشن آن ہیومن رائٹس جینوا کے، زندیقیت، حقوقِ انسانی، مذہب اور اور عقیدے کے پینل کے سامنے دیا)

ایسی بہت سی مثالوں کی دستاویزات اُن رپورٹوں میں پیش کی گئی ہیں جو ہیومن رائٹس کمیشن آف پاکستان کی طرف سے شائع کی گئی ہیں جو یہ دعویٰ کرتی ہیں کہ کفر گوئی کے قوانین کا غلط استعمال بڑھ رہا ہے۔ (جہانگیر 2003: ایچ آر سی پی 2004)۔ جہاں غیر مسلم خاص طور پر کفر گوئی کے قوانین کے تحت الزام لگائے جانے کیلئے زد پذیر رہتے ہیں، وہیں پر زیادہ سے زیادہ مسلمان بھی چھوٹے چھوٹے جھگڑوں کو نمٹانے کے ایک طریقے کے طور پر الزامات کی زد میں

آتے رہتے ہیں۔

پاکستان کی صورتحال اُن حالات کی ایک علامتی صورتِ حال ہے جو اس وقت دوسرے مسلم ممالک میں جاری وساری ہیں۔ ذیل کی چار مثالیں، اسلام کے نام پر روا رکھی جانے والی بدعنوانی کی دوسری اقسام کی وضاحت کرتی ہیں۔ دو مثالیں سعودی عرب سے متعلق ہیں۔ باقی انڈونیشیا اور مصر میں واقع ہوئیں۔

سعودی عرب میں طالبعلم بچیوں کی اموات

مارچ 2002ء میں مکہ سعودی عرب کے لڑکیوں کے ایک پبلک سکول میں اتفاقی آگ بھڑک اُٹھی۔ موقع پر موجود والدین، آگ بجھانے والے عملے اور ریگولر پولیس کے مطابق سعودی مذہبی پولیس یا مطوعون نے اس ڈر سے کہ لڑکیاں مناسب طور پر پردے میں نہیں تھیں، اور اس بات کو یقینی بنانے کیلئے کہ اُن کے اور سول ڈیفنس کی نفری کے درمیان کسی قسم کا جسمانی رابطہ نہ ہو، اسکول کے دروازوں کو باہر سے بند کر دیا، لڑکیوں کو جبراً اُس جلتی ہوئی عمارت سے باہر نکلنے سے روکتے ہوئے اور ساتھ ہی ساتھ آگ بجھانے والی نفری کو، لڑکیوں کو بچانے کیلئے اندر داخل ہونے سے روکنے پر چودہ طالبات جل کر یا دھوئیں کی وجہ سے دم گھٹ کر مر گئیں۔ عینی شاہدین نے سعودی اخبارات کو بتایا کہ مطوّعون یہ تقاضا کر رہے تھے کہ لڑکیوں کو اسکول چھوڑنے کی اجازت دینے سے پہلے اُنہیں جلتی ہوئی عمارت میں اپنے بُرقعے لینے کیلئے واپس جانا ہوگا اور یہ کہ جب اُنہوں نے دلائل دینے کی کوشش کی تو کم از کم تین لڑکیوں کو چھڑیوں سے اور ٹھڈوں سے مارا گیا۔ وہ چند لڑکیاں جنہوں نے بات مانی اور بعد جلتی ہوئی عمارت میں واپس گئیں، بعد میں مُردہ پائی گئیں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی کمپنی نے، جو مطوعون کے نظم ونسق کا سعودی حکومت کا سرکاری طور پر ذمہ دار محکمہ ہے، اس بات کی نفی کی کہ سکول کے دروازوں کو تالا لگایا گیا یا لڑکیوں اور سول ڈیفنس کے کارکنوں کو مارا پیٹا گیا، جیسا کہ الزام لگایا گیا۔ کوئی تحقیقی یا قانونی کارروائی عمل میں نہیں آئی اور یہ واقعہ تقریباً بھلا دیا گیا ہے۔

عبدالکریم نقشبندی کا سر قلم

النقشبندی ایک شامی شہری تھا جو شاہ فہد کے ایک بھتیجے شہزادہ سلمان بن سعود بن عبدالعزیز

کی طرف سے ملازمت میں رکھا گیا۔ 1990ء کی دہائی کی ابتدا میں یہ الزام لگایا گیا کہ وہ اپنے مالک کے خلاف جادوٹونے کرتا تھا۔

بنیادی شہادت: قرآن کریم کی آیات سے لکھا ہوا ایک تعویذ اُس کے کام والی ڈیسک کی دراز میں پایا گیا، اور صوفی ازم پر مبینہ طور پر کچھ کتب مدعا علیہ کے گھر پر پائی گئیں۔ النقشبندی کے مطابق تعویذ اُسے شام میں اپنی ماں کی طرف سے دیا گیا تھا، اس یقین کے ساتھ کہ یہ اس سے حسد اور بدروحوں کو دور رکھے گا۔ ایسا ہی ایک تعویذ، جسے میرے خاندان میں امام ضامن کہا جاتا ہے میری ماں کی طرف سے مجھے دیا گیا تھا جب میں امریکہ میں تعلیم حاصل کرنے کیلئے پاکستان سے روانہ ہوا.... بالکل ایسی چیز قبضے میں رکھنے کی وجوہات کی بنا پر۔ تاہم سعودی حکومت نے ایسے موادکو بدعت کا سنگین جُرم قرار دیا جو سعودی اسلامی قانون کے تحت موت کی سزا کو لازمی قرار دیتا ہے۔

اپنی گرفتاری کے تین سال بعد، باوجود ایذا دیئے جانے کے، النقشبندی اپنی معصومیت کا اظہار کرتا رہا۔ بطور ایک ایماندار مسلمان کے اس نے یہ کہا کہ اُس کا کبھی بھی جادوٹونے میں یقین نہیں تھا اور نہ ہی کبھی اس نے اس پر عمل کیا ہے۔ مسلمان قانون سازوں کا حوالہ دیتے ہوئے النقشبندی نے اپنے مقدمے کے انچارج جج کو خطوط لکھے یہ استدلال کرتے ہوئے کہ اسلامی قانون میں کسی مستند عالم نے کبھی یہ قرار نہیں دیا کہ کسی تعویذ کو اپنے پاس رکھنے کی سزا موت ہے۔ اُس نے یہ بھی زور دے کر کہا کہ اُس کے مالک نے اُس پر جھوٹا الزام لگایا ہے، اور یہ کہ اُسے گرفتار کرنے کے بعد کبھی بھی اپنے وکیل سے مشورہ کرنے کی اجازت نہیں دی گئی اور یہ کہ عدالت نے اُن بائیس گواہان میں سے کسی کو بھی بُلانے سے انکار کر دیا، جو اُس کی معصومیت کی شہادت دے سکتے تھے۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کمیٹی اور سعودی وزارت داخلہ نے اس پھانسی کو جائز قرار دیا، یہ الزام لگاتے ہوئے کہ النقشبندی “جادوٹونے پر عمل کرتا تھا اور شرک اور توہم پرستی کی کتابیں اپنے پاس رکھتا تھا.... اس بات کے پیشِ نظر کہ جادوٹونہ، مذہب، روح، دولت اور عقل کے بارے میں ایک فرد یا معاشرے کو کیا شدید نقصان پہنچا سکتا ہے اور اس بات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ جو کچھ مدعا علیہ نے کیا ہے اُس میں زبردست نقصان پہنچانے کی صلاحیت ہے، اس کے اعمال شدید سزا کے حق دار ہیں، تا کہ اس کی بُرائی ختم ہو سکے اور دوسرے اس سے محفوظ رہ سکیں۔ لہٰذا یہ فیصلہ کیا گیا کہ اسے موت کی امتیازی سزا دی جائے”۔ (بحوالہ الفضل 2003،

صفحہ66-65: سعودی عرب میں انسانی حقوق کی خلاف ورزی کیلئے دیکھے سائمنز1998)

النقشبندی کی سزائے موت پر سعودی اپیلز کمیٹی اور ہائر جوڈیشل کونسل کی طرف نظر ثانی کی گئی اور اُس کی توثیق کی گئی۔ 13 دسمبر1996ء کو اُس کا سر قلم کر دیا گیا۔

انڈونیشیا میں شرعی سزا

24 جون2005ء کو ترمذی بن عبداللہ اُن پندرہ افراد میں سے پہلا تھا جنہیں انڈونیشی صوبے میں جوا کھیلنے پر کوڑے مارے گئے۔ اُنہیں یہ سزا اسلامی شریعت کورٹ کی طرف سے، نئے متعارف ہونے والے اسلامی قوانین کے تحت سنائی گئی۔ اُن کے خلاف موجود شہادت میں پتوں کا ایک پیکٹ اور47,000 روپے تھے (پانچ ڈالر سے کم) اخباری اطلاعات کے مطابق کوڑے لگانے کا عمل عظیم مسجد کے گراؤنڈ میں منعقد کیا گیا اور آچے کے ہزاروں باشندوں بشمول مدعو معزز شخصیات کے، جن میں بہت سے لوگ ہنستے اور تعریف کرتے رہے جب مجرموں کو ایک ایک کر کے ایک بلند چبوترے پر لایا جاتا تھا، جس کے ستون نیلے ریشے اور نقرتی جھنڈیوں کے ساتھ سجائے ہوئے تھے، اور اُسے ایک ہوڈ اور سبز لباس میں ملبوس شخص کی طرف سے کوڑے مارے جاتے تھے۔ اخباری خبروں کے مطابق بہت سے عینی شاہدین اس مار کو زیادہ سخت نہیں سمجھتے تھے کیونکہ یہ ’’نہ تو مجرموں کو گراتے تھے اور نہ ہی اُنہیں چیخنے پر مجبور کرتے تھے‘‘۔ بچے ناظرین کے آگے بیٹھے تھے اس ڈرامے سے لطف اندوز ہوتے ہوئے۔ کوڑے مارنے کی اس کارروائی کو انڈونیشیا کے ٹیلی ویژن نیٹ ورک سے براہِ راست نشر کیا گیا۔ کسی قسم کا عوامی احتجاج نہ ہوا۔ عام لوگ حکومت پر تنقید کرنے سے ہچکچاتے تھے۔ اور اس مذہب پرست آچے میں بہت سے لوگوں نے اس سزا کو سراہا۔ (پاول2005)

ڈاکٹر نصر حامد ابوزید کی مثال

ابوزید قاہرہ یونیورسٹی میں عربی کا ایسوسی ایٹ پروفیسر تھا۔ جس کا مسئلہ1994 میں شروع ہوا جب اُس نے پروفیسر شپ کی پوسٹ پر ترقی کیلئے درخواست دی جس کے ساتھ ہی اُس نے اپنی تحقیق کے دو نمونے بھی بھیجے جن میں سے ایک(A Critique of Religious Discourse)۔ ’مذہبی بحث کا ایک تنقیدی جائزہ‘ ہے۔ کمیٹی کے ارکان میں سے ایک نے اُس کی درخواست کو رد کر دیا اور اُس پر اسلام کے بنیادی اصولوں کو رد کرنے کا الزام عائد کیا۔ 1995ء میں قاہرہ کی ایک اپیل کورٹ نے یہ قرار دیا کہ اُس کی تحریروں میں ایسی آرا شامل ہیں جو اسے مرتد بناتی ہیں اور لہٰذا

اُس کے نکاح کو منسوخ کردیا۔ یہ فیصلہ اُس اصول پر مبنی تھا۔ جسے حسبہ کہا جاتا ہے جو کسی بھی مسلمان کو کسی شخص کے خلاف کسی بھی ایسی چیز پر قانونی کارروائی کرنے کا حق دیتا ہے جسے وہ اسلام کیلئے نقصان وہ سمجھتا ہے۔ قرآن میں اس حکم کے مطابق مسلمان نیکی کو پھیلانے اور بُرائی کو دبانے کے پابند ہیں اور ریاست اس حکم کے نفاذ پر نگاہ رکھنے کیلئے انتظامات کرنے کی مجاز ہے۔ اُن روایتی شعبوں جن میں حسبہ کا عمل دخل ہوتا تھا، عوامی نظم وضبط کا قیام، اور مارکیٹ میں خریداروں اور فروخت گندگان کے طرزِ عمل کی نگرانی کرنا شامل ہوتا تھا، صحیح طرزِ عمل کو یقینی بنانے کیلئے۔ مغربی سامراجیت کے آغاز سے حسبہ قانون کے وظائف مذہبی نگرانی والی ریاست سے ایسے سیکولر محکموں کو منتقل ہو گئے جیسا کہ پولیس اور ایسی ایجنسیاں جو تجارت کو منظّم کرتی ہیں اور اس کے مذہبی مشمولات غیر متعلق ہو گئے۔ کئی مسلم ممالک بشمول مصر کے اب حسبہ قوانین کے اطلاق کو دوبارہ زندہ کر رہے ہیں لیکن اُن کا اطلاق متنازعہ اور مخالفت زدہ ہو گیا ہے۔

ڈاکٹر ابوزید کے مقدمے میں 1995 کے فیصلے کے بعد اپیلیں آئیں۔ درحقیقت اُسی سال ایک اور عدالت کی طرف سے مقدمہ واپس بھیج دیا گیا۔ یونیورسٹی نے اُسے ترقی دینے کا فیصلہ کیا اور ساتھ ہی ساتھ مسلح حفاظت مہیا کرنے کا بھی۔ لیکن بہت سے عسکری اسلام پسندوں کی وجہ سے اصل عدالت کا فیصلہ سزائے موت کے مترادف تھا۔ ابوزید کی زندگی ایسے شدید خطرے کی زد میں تھی کہ وہ اور اُس کی بیوی جلاوطنی میں چلے گئے۔ اب وہ نیدرلینڈز میں لیڈن یونیورسٹی میں پڑھاتا ہے۔

اوپر بیان کی گئی مثالیں، آج بہت سے مسلم ممالک میں مسلمانوں کے سماجی اور مذہبی ضمیر میں ایک گہری کشمکش کی غماز ہیں۔ جہاں یہ ہے کہ یہ قوانین اور اعمال عالمی قبولیت نہیں رکھتے وہیں پر یہ حقیقت کہ مسلمانوں کی ایک اہم تعداد کم از کم اُنہیں برداشت ہی کرتی ہے، ہم عصر اسلام کی اجتماعی زندگی میں اخلاقی بے حسی کی ایک تکلیف دہ سطح کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اس بات پر زور دینا بھی اہم ہے کہ اوپر بیان کی گئی مثالیں، دوسروں کی بہبود کیلئے اور مسلم معاشروں میں کم مراعات یافتہ لوگوں کیلئے عام انسانیت کے احساس، رحم اور دوسروں کیلئے حقیقی تشویش کے ساتھ ساتھ حیات پذیر ہیں۔ آدمی کو عام انڈونیشیوں کی طرف سے اُمڈتی ہوئی فیاضانہ مالی امداد، اور دسمبر 2004ء کے اس ایشیائی سونامی کے شکار لوگوں کیلئے، جس نے انڈونیشی صوبے آچے کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیا تھا لوگوں کی طرف سے محسوس کئے جانے والے ذاتی دُکھ

اور ہمدردی پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اسی قسم کے اظہار اب بھی پاکستان میں جنوب ایشیائی زلزلے کی لائی ہوئی تباہی کے بعد دیکھے جا سکتے ہیں۔ فیاضی اور کم مراعات یافتہ طبقے کی بہبود کیلئے حقیقی فکرمندی کی دوسری مثالوں میں وقف کا ادارہ ہے۔ سینکڑوں ہزاروں وقف پوری مسلم دُنیا میں پھیلے ہوئے ہیں جو لاکھوں غریب لوگوں کو تعلیم، صحت اور بہبود کی خدمات مہیا کر رہے ہیں۔ 2004ء میں میں نے، ایوب انصاری کے مزار کے قریب استنبول میں ایک عثمانی وقف دیکھا جو پچھلے تین سو سالوں سے بغیر وقفے کے غریبوں اور ضرورت مندوں کو کھانا مہیا کر رہا ہے۔

پھر زکوٰۃ کا مسلمہ اسلامی ادارہ ہے۔ جس کے ذریعے ہر سال مسلمان ممالک میں اربوں ڈالر اکٹھے کئے جاتے ہیں اور غریبوں اور نادار مسلمانوں کی بہبود پر صرف کئے جاتے ہیں (قرآن 2004: علی 2004 بینتھال 1999: بریمر 2004: علاوہ ازیں دیکھئے باب نمبر 10) ان کے علاوہ ہر مسلم ملک میں بیشمار نجی طور پر چندہ حاصل کرنے والی غیر سرکاری تنظیمیں این جی اوز (NGOS) ہیں، جو حقوقِ انسانی سے لے کر معاشرے میں نادار لوگوں کی بہبود تک سرگرمیوں کو آگے بڑھانے کیلئے کام کر رہی ہیں (ڈویانتو اے ایل 2003: ابراہیم 1996) مثال کے طور پر محمدیہ اور نہضۃ العلما، جو انڈونیشیا میں اور غالباً دُنیا بھر میں سب سے بڑی تنظیمیں ہیں، جن کی مشترکہ رُکنیت تقریباً 80 ملین ہے، انڈونیشی مسلمانوں کو تقریباً ایک صدی سے یا اس کے لگ بھگ تعلیمی اور طبی خدمات مہیا کر رہی ہیں۔ عام انسانی جذبے کی ایک اور مثال یہ ہے کہ پاکستان اور ایران مشترکہ طور پر 2.5 ملین مہاجرین (1999 میں دُنیا کے تمام مہاجرین کا 20 فیصد) کے کئی دہائیوں تک گھر رہے ہیں۔ (یو این سی ایچ آر 2000)

کیا اس باب کے آغاز میں بیان کئے گئے قوانین اور رواج، نہ صرف اسلام کی انسانی ہمدردی کی روایات بلکہ قرآن کے لازمی پیغام کی نفی نہیں کرتے جو کہ مسلمانوں پر روئے زمین پر ایک منصفانہ اور حیات پذیر نظام کو قائم کرنے کو لازم قرار دیتا ہے۔ صرف بہت سی فریب خوردہ قطعی اور اپنی ذات میں بند مسلمان ہی، پہلے بیان کردہ واقعات کی قطعی ”بدصورتی“ اور..... مقدار سے لاتعلق رہ سکتے ہیں۔ پاکستان کے حدود اور کفر گوئی کے قوانین، شدید نقائص والے انصاف کے نظام اور عورتوں اور غریبوں پر ہونے والے جاری و ساری تشدّد کو (عورتیں اور غریب جو حدود آرڈیننسز اور اسی طرح کے قوانین کا بڑا شکار ہیں) ایک خطا کار جنونیت کے ساتھ منسوب نہیں کئے جا سکتے جنہیں محض معمولی اور غیر نمائندہ سمجھا جائے۔ بلکہ اس کی بجائے یہ

شہادت ایک غلط عمل کے ایک قرینے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ قرآن مسلمانوں کیلئے ایسی تنبیہات سے بھرپور ہے کہ اگر وہ انصاف اور سچائی کی گواہی کا محتاج نہیں ہے اور وہ ان کی جگہ دوسرے کو لے آئے گا جو دُنیا میں انصاف اور انسانی مساوات کو قائم کر کے خدا تعالیٰ کی زیادہ عزت کرنے کے قابل ہوں گے۔

سلفاِسٹ حسّیت کی تشکیل

سماجیاتی تناظر میں ایسے پُرتشدد، بھیانک اور سب کو نظر آنے والے افعال کی تعبیر ایسے کی جاسکتی ہے کہ یہ سماج کے اُن سرطانی پھوڑوں کے ذیلی اثرات ہیں جو طویل عرصے سے پکتے رہے ہیں۔ ایک معروف اسلامی فقہ دان، اس وقت یونیورسٹی آف کیلیفورنیا لاس اینجلیز لا اسکول کے پروفیسر، الفضل اس بات کی ایک واضح تشریح کرتے ہیں کہ تاریخی اور سماجی حالات کس طرح باہمی تعامل کر کے ایک مخصوص ذہنیت کو تشکیل دیتے ہیں۔ ''...... مختلف شرکاء سے تشکیل شدہ، جو معنی کی تخلیق میں حصہ لیتے ہیں، ایک سماجی تاریخی مہم ہوتی ہے۔ ان مختلف سماجی تاریخی مہمات کے شرکا کو تعبیری حلقوں کا نام دیا جاتا ہے۔ ایسے لوگوں کے گروہ جو مشترکہ تفسیری طریقہ ہائے کار، لسانی مہارتوں، علمیاتی اقدار میں شراکت دار ہوتے ہیں اور متون کے مخصوص مجموعےکے بارے میں اشتراکِ عمل کرتے ہیں اور ان متون کے مفہوم اور مغز کا تعین کرتے ہیں۔ سماجی تاریخی مہم میں ان شرکا کی متعین کی ہوئی چیزیں ایسی نظیریں بن جاتی ہیں جو کسی متن کے مفہوم اور اُس کے عملی اطلاقات کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہیں، خواہ یہ متن قرآن کی طرح مقدّس ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا جب ہم آج اسلام کے مفہوم کے بارے میں بات کرتے ہیں تو ہم درحقیقت اُن مجموعی مہمات کے نتائج کی بات کر رہے ہوتے ہیں جنہوں نے ایک طویل تاریخ کے عرصے میں تعبیر کے مشترکہ مفاہیم پیدا کئے ہوتے ہیں۔

جب ہم اس باب میں ذکر کی گئی مثالوں پر غور کریں تو ''مجموعی مہم'' کا یہ تصور ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ یہاں بیان کئے گئے طرزِ عمل ایسے فراہم افراد کے افعال نہیں ہیں جو سماجی اور سیاسی طور پر خراب ہو چکے ہیں۔ ایسا نہیں ہوتا کہ لوگ ایک دن نیند سے بیدار ہوتے ہیں اور دہشت گردی کے افعال کا ارتکاب کرنے کا فیصلہ کر لیتے ہیں، ''عزت'' کے نام پر قتل کرتے ہیں اور تعویذ رکھنے کی بنا پر لوگوں کے سر قلم کر دیتے ہیں..... سب اسلام کے نام پر۔ وہ فطری طور پر اس طرف مائل نہیں ہوتے کہ وہ نوجوان طالبات کو اسکول میں لگی ہوئی آگ سے بچ کر بھاگنے

سے روکنے کیلئے ریاست کی مذہبی حاکمیت کی اجازت دیں۔ اسلام کے نام پر۔ اس طرح کے افعال اُن کی سماجی حرکیات کی وجہ سے رونما ہوتے ہیں، جنہوں نے ایک معاشرے کی اخلاقی اقدار اور اخلاقیات کو بے حس اور تہس نہس کردیا ہو۔ (دیکھئے الفضل 2001، 2003 اس دلیل کی تشریح کے لئے)

ایسے دینیاتی ڈھانچے اور سماجی ردِعمل جو ظلم کے افعال کے ارتکاب کو برداشت کرتے ہیں، تلقین عقیدہ اور ثقافتی تطبیق کے طویل عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ تلقین عقیدہ اُن کے ارتکاب میں آسانی پیدا کردیتی ہے: ثقافتی تطبیق جارحانہ طرزِعمل پر اشتعال کو خاموش یا ہلکا کردیتی ہے۔ جب غیر اخلاقی طرزِعمل کیلئے بار بار اور مسلسل اسلام کی طرف رجوع کیا جائے تو مسلمانوں کو شدید طور پر پریشان ہونا چاہیے۔ اسلام کے نام پر کیا جانے والا ہر غلط کام ایک تاریخی نظیر بن جاتا ہے، اور ہر نظیر ایک معیار بننے کا وزن رکھ سکتی ہے، اور لہٰذا مستقبل میں اسلام اور اسلامی اقدار کے مفاہیم پر اثر انداز ہوسکتی ہے۔ مسلم معاشروں میں مذہبی حسیت کی تشکیل، اُس معاشرے کے مشترکہ تعبیری کردار اور اس کے غالب دینیاتی رُخ سے ہوتی ہے۔ تعبیری حلقے سماجی گروپوں کے اندر پیدا ہوتے ہیں جو ان واقعات کی تشریحات کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اُن کی ذاتی زندگیوں کی اجتماعی تاریخ اور مزاج کی تشکیل کرتے ہیں، اور اس عمل میں، گروپ کی اخلاقی بنیادوں کو مضبوط بناتے اور ان کو تقویت دیتے ہیں۔ اس ہمہ گیر سماجی عمل کا، جو کہ لازمی طور پر ایک ذہنی بحث کی قسم ہے، مذہبی حسیت کی تمام اشکال پر بڑا قومی اثر ہوتا ہے۔

دینیاتی رُخ مذہبی خیالات و اعمال کی غالب اشکال ہوتی ہیں۔ الوہی عقائد کے مستند اور صحیح مفاہیم سے قربت کے اُن کے دعاوی اُنہیں مخالف مذہبی خیالات و اعمال پر فوقیت عطا کرتے ہیں۔ دینیاتی رُخ کا ابلاغ خاندانوں، معاشروں اور اداروں کے ذریعے ہوتا ہے، اور یہ معاشرے کے تعبیری حلقوں سے گہرے طور پر اثر پذیر ہوتے ہیں۔ عین اُسی طرح جس طرح عرب کے اساسی معاشرے نے اسلام کے بہت سے بنیادی عقائد اور اعمال کی تشکیل کی، بعد میں آنے والے تاریخی ادوار نے آنے والے دینیاتی رُخوں کی تشکیل اور نشو و نما کی۔ (دیکھئے وولف 1951: واٹ 1952: ہاگسن 1975: رحمان 1966، 1982: حمید اللہ 1993)۔

اُن واقعات کی تفہیم کیلئے جو میں نے گزشتہ صفحات میں بیان کئے ہیں، پہلے ہمیں اسلامی حسیت کے اُن تین دھاروں کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے، جو پچھلی چند صدیوں کے دوران مسلم

معاشروں کے تاریخی حالات کے تحت اُبھرے ہیں۔ آج مسلم دُنیا میں طاری معاشی پسماندگی، تکنیکی پسماندگی اور بےقوتی کے حالات کے تحت ان تینوں دھاروں کے عناصر کسی نہ کسی طرح مل گئے ہیں اور اُنہوں نے ایک نئ مخلوط نسلی اسلامی حسیت کو جنم دیا ہے...... سلافا بزم جو ممکنہ حد تک اُن حدود قوانین اور تشدد کے اقدامات کی فعال تائید یا انفعالی برداشت کی تشریح کرتا ہے جو میں نے باب کے شروع میں بیان کئے ہیں۔ یہ اسلامی حسیت مسلمان ممالک میں موجود سماجی، سیاسی اور معاشی حالات کے ہاتھوں تعمیر ہوئی ہے اور اُنہی پر پل بڑھ رہی ہے۔ ذہنی، سماجی اور سیاسی چیلنج یہ ہے کہ اُن حالات کو ختم کیا جائے جنہوں نے سلفا بزم کو جنم دیا ہے اور اس طرح اس کو کمزور کرنے کی طرف پیش رفت کریں۔ ایسا کرنا ایک ایسی اسلامی حسیت کی اصلاح کا تقاضا کرے گا جو اسلامی ورثے کا احترام کرے، جبکہ اسلامی تاریخ اور متون کے بارے میں تنقیدی موقف کو بھی اپنے اندر کھپائے..... ایک ایسی حسیت جو سلافابسٹ کٹڑ پن کا مقابلہ کرنے کی اہل ہو۔ آئندہ تجزیے اور بحث میں میں نے اس موضوع پر زیادہ تر الفضل کے مرکزی اہمیت کے کام پر انحصار کیا ہے۔ (2001، 2002، 2003) اور رحمان (1982, 1989) پر۔

مدلّل مدافعت کا علم

زیادہ تر مسلم معاشروں کی ایک مشترکہ خصوصیت، یوروپی غلبے کے تحت سامراجیت کی ایک مشترکہ تاریخ ہے۔ یہ سماجی سیاسی تجربہ کی ہم نشینی مشرقیت نے کی..... مغربی برتری کا منصوبہ مع اسلامی ثقافتی کامیابیوں کی مربیانہ تضحیک کے.... ان طریقہ ہائے کار کے حملے نہ صرف اسلام کی سرزمینوں میں سیاسی اور مذہبی قوت کے نقصان پر منتج ہوئے، بلکہ اسلامی عقائد و ادارہ جات کی بے قدری اور بے اہمیتی پر بھی۔ مسلمانوں کا اس چیلنج کیلئے غالب ذہنی ردِ عمل مدلّل مدافعت کا تھا (دیکھئے الفضل 2003، سمتھ 1977)۔ مدلل مدافعت کا نقطۂ نظر، اس چیلنج کے مفہوم کی ساخت اور تعبیرات پیش کرنے کی ایک موثر اور باوقار کوشش تھی۔

مدلل مدافعت نے، بہ یک وقت اسلام کی جدیدیت کے ساتھ مطابقت پر زور دے کر اور اسلامی روایات کی برتری کے بارے میں پُرغلو افسانے اپنا کر، اسلامی عقائد اور روایات کا دفاع اور تحفظ کرنے کی کوشش کی۔ ایسے افسانوں نے اسلامی روایات کی ناقدانہ قدر پیمائی سے پہلو بچا کر اسلام کی مفروضہ کاملیت کو ثابت کیا۔ مدلل مدافعت کاروں کی بنیادی دلیل یہ تھی کہ سب سے زیادہ مستحسن اور قابلِ قدر ادارے پہلے پہل اسلام کی طرف سے ایجاد کئے گئے۔ مدلل مدافعت

کاروں کے مطابق اسلام نے مغرب میں ان اداروں کے وجود سے بہت پہلے خواتین کو آزادی دی۔ جمہوریت کا آغاز کیا۔ کثیر جماعتی نظام کی تائید کی، انسانی حقوق کا تحفظ کیا اور سماجی بہبود کو متعارف کروایا۔ اس رُخ بندی کا ایک مفہوم یہ بھی تھا کہ چونکہ اسلام نے زیادہ تر جدید اداروں کو ایجاد کیا ہے لہٰذا سوائے بہت ضمنی مسائل کے اب مزید سوچ بچار یا تجزیے میں اُلجھنے کیلئے کوئی محرک باقی نہیں ہے۔

مدلّل مدافعت کار جدیدیت اور مغربی برتری کے تباہ کن اثرات کی مزاحمت کرنے، اپنی حیثیت منوانے، اور جذباتی قوت کا ایک معیار حاصل کرنے کے خیال سے اُٹھے تھے۔ تاہم مدلّل مدافعت کاروں کا اثر ایسی ذہنی خود کفالت کے احساس میں اپنا حصہ ڈالنا تھا جو مستشرقین کا ہو بہو عکس پیش کرتی تھی اور اکثر اوقات اسی طرح کے اخلاقی تفاخر کی پست سطح پر اُتر آتی تھی۔ اُنہوں نے ایک متکبر ثقافت پیدا کی جو خود تنقیدی اور خود تجزیاتی اداروں میں بصیرت سے پہلو تہی کرتی تھی۔ سرابِ خیال کو قبول کرتے ہوئے اور الزام تراشی کو، خود اعتمادی پیدا کرنے کے ایک ذریعے کے طور پر پروان چڑھاتے ہوئے۔

مدلّل مدافعت کارانہ ردِعمل بنیادی طور پر قوت مرتکز تھا۔ مدلّل مدافعت کاروں نے اسلامی روایت کی مجرد مفروضہ برتری کے خواب دیکھ کر اسے قوت بخشنے کی کوشش کی۔ تاہم وہ اسے ایک متحرک اور قابلِ حیات روایت کے طور پر روزمرہ زندگی میں کھپانے میں ناکام رہے۔ اُنہوں نے اسلامی روایات کے ایک جامد تصور کو پروان چڑھایا، جو اپنے آپ میں شکست وریخت کا شکار ہوئے بغیر جدیدیت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کے قابل نہیں تھا۔ اس سلسلے میں مدلّل مدافعت کاروں کے موقف نے مستشرقین کے تجریدی خیال کو اختیار کرلیا..... یہ کہ اسلامی روایت عمدہ تھی لیکن یہ جدیدیت کے اصول وعواطف سے نبرد آزما ہونے کے اہل نہیں تھی۔ مدلّل مدافعت کاروں نے اسلامی روایت کے ساتھ ایسا سلوک کیا گویا کہ یہ پیغمبرؐ اور ہدایت یافتہ صحابہ کے دور میں متحجر ہوگئی تھی۔ (الفضل 2003، رحمان 1982)

سامراجیت کے جوئے کے تحت اسلامی علم اور سند کے روایتی اداروں کے زوال اور شکست وریخت نے صحیح اسلامی دانشوروں کی بے محلیت پر حقیقتاً مُہر تصدیق ثبت کردی۔ اسلامی اداروں کی سند اور استناد کو تباہ کر کے اس نے ایک ذہنی خلا پیدا کردیا۔ ان حالات کے تحت کوئی بھی مسلمان مرد یا عورت اپنے آپ کو واقعتاً اسلامی روایت کا ترجمان سمجھ سکتا تھا۔ مدلّل مدافعت

کاروں کی خطابت کو استعمال کرتے ہوئے یہ خود ساختہ ماہرین، جن کا اسلامی روایت اور قانون کا علم بہت ہی سطحی تھا، اپنے آپ کو ایسی پوزیشن میں رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ اسلامی دینیات اور قانون میں سند ہونے کا مقام حاصل کرنے کوشش کرتے تھے ایسی عامیانہ بات کا اعلان کرتے ہوئے ''اسلامی دُنیا اس وجہ سے پسماندہ اور کمزور ہے کیونکہ یہ صحیح اسلام پر عمل کرنے سے محروم ہے''۔ پھر وہ اپنے نو دریافت شدہ مقام کو، اسلام کو قوت کی علامات کے مظاہر کے ایک وسیلے میں تبدیل کرتے ہوئے اس کی روایت کے عوامی اثر کو بڑھانے کی کوشش کرتے تھے۔ یہ قوت کی علامات، مغربی سیاسی اور ثقافتی سیادت کے مقابلے میں بے قوتی کے بگاڑنے والے احساس پر غالب آنے کی خواہش سے تحرک پا کر، سیاسی سماجی اور ثقافتی آزادی کی قومی خواہشات کی آواز بلند کرنے کا ایک ذریعہ بن گئیں۔ اس طرح اسلام کو ایک قسم کے سامراج مخالف مزاحمتی نظریے کے طور پر دیکھا جانے لگا جو مسلمانوں کے فخر اور سیاسی قوت کو بحال کرنے کی اہلیت رکھتا تھا۔ سیاسی آزادی نے اپنے آپ کو ایک ایسی مذہبی رخ بندی میں مستحکم کر لیا جو کٹّڑ، احساس برتری سے معمور، اور موقع پرستانہ تھی (الفضل 2001، 2003)

وہابیت

وہابی مذہبی نظریہ اٹھارویں صدی کے عربی مبلغ عبدالوہاب (1792) کی طرف سے عرب کی عثمانیہ حکومت کے ردِ عمل میں پیش کیا گیا۔ ایک کٹّڑ پن کے جذبے کے ساتھ الوہاب نے اسلام کو ایسی تمام برائیوں، اور گمراہیوں سے پاک کرنے کی کوشش کی جیسا کہ تصوف، شفاعت، دانشوری، فرقہ پرستی، اور عقلیت تا کہ اس کی اصلی خالص شکل کو بحال کیا جا سکے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ اسلامی متون، احکام اور پیغمبرؐ کے نظائر کے لفظی اطلاق اور رسومات پر عمل کے ساتھ اسلام کا خالص پن مکمل طور پر قابلِ واپسی ہے۔ وہابیت نے جدید دور کے ابہام کی مخالفت، لفظیت کی طرف واپسی سے کی جس میں مقدس متن اباحت کا واحد منبع بن گیا۔ اخلاقی نظریے اور خیالات کی کوئی بھی شکل جو کُلی طور پر قرآن و حدیث کے متن پر مبنی نہ ہو، کفر کی ایک شکل گردانی گئی۔ اس نے عقلی تحقیق کو گہرے شک اور مخالفت کی نگاہ سے دیکھا۔ وہابیت نے اسلامی قانون کی ایسی تعبیر کو جو جدید حالات اور مصلحتوں کی گنجائش اپنے اندر پیدا کرے مسترد کر دیا، اور کلاسیکی فقہی روایت کو صحیح اور مستند اسلام کے بگاڑ کے طور پر لیا۔ مذہبی طور پر کٹّڑ ہونے کی وجہ سے اس نے مقدس متون کی تمام تعبیرات کو ماسوائے وہابیت کی تعبیرات کے مسترد کر دیا۔

(وہابیت کی بحث میں میں نے زیادہ تر الفضل 2003 اور رحمان 1966 پر انحصار کیا ہے)

شروع سے ہی وہابی نظریہ کو عرب کے عثمانی حکمرانوں کی طرف سے دبایا گیا، لیکن اس نے نجد کے قبیلوں کے اندر پیروکاروں کو اپنی طرف کھینچنا جاری رکھا۔ یہ اُنیسویں صدی میں کئی خونریز بغاوتوں کا سبب بھی بنا رہا۔ اس وقت کے بہت سے معروف اسلامی فقہا نے اسے ایک جنونی نظریہ قرار دیا۔ اسے بیسویں صدی کے آغاز میں دوبارہ زندہ کیا گیا، جب عبدالعزیز ابن سعود نے وہابیت کو اختیار کرلیا، اپنے آپ کو نجد کے قبائل کے ساتھ ملحق کرلیا اور سعودی عرب کی جدید ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ وہابیت محض ایک مقامی فرقہ رہتا اگر تیل کی قیمتوں میں تیز چڑھاؤ نہ ہوتا تو۔ اس کے ساتھ سعودی عرب کی ریاست نے وہابیت کو پوری مسلم دُنیا میں پھیلانے کے مالی وسائل حاصل کرلئے۔ ضروری طور پر ہمسایہ سوشلسٹ اور قوم پرست عرب ریاستوں کے چیلنج کیلئے ایک جوابی نظریے کے طور پر۔

سلفیت

سعودیوں نے وہابیت کو کبھی ایک فرقہ یا مکتب فکر نہیں سمجھا۔ بلکہ وہ اس کے لیبل وہابیت پر بھی اعتراض کرتے ہیں کیونکہ وہ اسے اصلی اسلام سمجھتے ہیں۔ بیسیویں صدی میں وہابیت مسلمانوں میں وہابیت کے اپنے جھنڈے تلے نہیں بلکہ سلفیت کے جھنڈے تلے پھیلی۔ جدید اسلام میں سلفیت کی ابتدا ایسے مسلم مصلحین اور قوم پرستوں کی تحریروں سے ہوئی، جیسا کہ محمد عبدہ، الافغانی، راشد رِضا، اور سیّد ابوالاعلیٰ مودودی۔ سلفیت نے کچھ بنیادی اسلامی تصورات کو اپیل کیا یعنی یہ کہ مسلمانوں کو پیغمبرؐ اور آپ کے صحابہؓ (السلف الصالح) کی پیروی کرنی چاہیے۔ (دلال 1993: الفضل 2003)

سلفیت ایک ذہنی ردِعمل ہے، جو ایسے پس سامراجی مسلم معاشروں کے حالات کے تحت پوری طرح پھلا پھولا، جن کی حکومتیں قومی منصوبے کے ثمرات یعنی ملازمتیں، معاشی ترقی، شہریوں کی بہبود اور شہریوں کی مساوات لوگوں تک نہ پہنچا سکیں۔ یہ اس طرح کا ردِعمل تھا جو اپنے حکمران اعلیٰ طبقے سے کہتا ہے ''آپ قومی ترقی کے ثمرات عوام تک نہیں پہنچا سکے کیونکہ آپ سیکولر قوانین کو استعمال کررہے تھے: قانونِ خداوندی کو استعمال کیجئے اور آپ کامیاب ہوجائیں گے'' سلفیت نے اپنی اصلی تجسم میں ایک اسلامی ریاست قائم کرنے کی کوشش کی، لیکن وہابیت کے برخلاف

اس نے اسلامی متون کی تکثیری تشریحات کو رد نہیں کیا۔ تاہم زیادہ قریبی دور میں وہابیت اور سلفیت کو اکثر اوقات باہم متبادل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

سلفیت جیسا کہ ابتدا میں اُبھری، اُس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام مسائل پر مسلمانوں کو قرآن اور سُنہ کے اصل متون کی طرف رجوع کرنا چاہتے: اور ان کی تعبیر جدید ضروریات اور تقاضوں کی روشنی میں، اوّلین مسلمان نسلوں کے تعبیری نظائر کے ساتھ غلامانہ وابستگی کے بغیر کرنی چاہیے۔ (دلال1993: الفضل2003) اس لحاظ سے یہ ایک ممتاز فکری منصوبہ تھا۔ سلفیت نے ایک قسم کے تعبیری حلقے کی وکالت کی جس میں ہر شخص الوہی متن کی طرف رجوع کرنے اور اُن کے پیغام کی تشریح کرنے کا اہل تھا۔ وہابیت کے برعکس، یہ متقابل اسلامی فقہی روایات، صوفی ازم اور تصوف کے خلاف نہیں تھا۔

سلفیت کو اُبھرنے کیلئے ایک بڑا محرک اُن مسلمان دانشوروں کی طرف سے ملا جو مدلّل مدافعت کی روایت سے متاثر تھے اور یہ استدلال کرنے کے خواہشمند تھے کہ جمہوریت آئین پسندی، اور سوشلزم جیسی جدید پیشتر فتیں اسلام کے اساسی متون میں اپنی بنیاد رکھتی ہیں۔ سلفی دانشور یہ ثابت کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے کہ اسلام فقہی روایت اور طریقِ کار کو قائم رکھنے کی بجائے جدیدیت سے مطابقت کے قابل ہے۔ اس طرح وہ جدیدیت کی طرف سے پیش کئے گئے چیلنجوں کے بارے میں مدلّل مدافعت کارانہ ردِّ عمل کی نمائندگی کرتے تھے۔ جس میں مدلّل مدافعت کاروں کی فکری خود کفالت، تفاخر، خود تنقیدی اور ایک ایسی ذہنی ساخت شامل تھی جو بڑی حد تک خود تنقیدی اور تفکرِ ذات سے محروم تھی۔

سلفی نظریہ، اسلام کو ایک ایسی سیاسی قوت میں تبدیل کرنے سے متعلق تھا۔ جو اُمہ، یعنی مسلمانوں کے ہمہ گیر معاشرے کو تبدیل کر کے رکھ دے، اور نو سامراجیت اور اسلامی ممالک کی پسماندگی کے خلاف مسلم جدّ وجہد میں اسلامی تشخص کیلئے ایک ٹھوس بنیاد فراہم کرے۔ اس طرح یہ مسلمانوں کے تشخص کی سیاست کا ایک لازمی حصہ بن گیا۔ ایک اہم سلفی نظریہ ساز مودودی تھے، جو جماعت اسلامی کے بانی تھے، جنہوں نے یہ استدلال کیا کہ مسلمانوں کو، ایسا طرزِ زندگی اپنا کر جو اُنہیں غیر مسلموں سے ممتاز کرے اپنے اسلامی تشخص کو مضبوط بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس ابہام کو دور کرنے کیلئے کہ صحیح مسلم تشخص کس چیز پر مشتمل ہے، مودودی اور اس کے رُفقائے کار نے اسلامی عمل صالح کے معیارات کو جدید بنانے کی کوشش کی۔ اُن کی کوششوں کے ثمرات

میں ایک اسلامی معاشیات تھی، جسے وہ غیر مسلموں کے مقابلے میں مسلمانوں کی عالمی سالمیت اور تشخص کے ایک آلے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ اسلامی معاشیات جنوبی اشیاء میں ایک ایسے وقت میں ابھری جب اس کے مسلمان شدید طور پر اپنے بارے میں یہ متعین کرنے میں مصروف تھے کہ آیا وہ ہندوستانی ہیں یا مسلمان اور وہ یورپ کی زبردست معاشی کامیابیوں کا مناسب جواب ڈھونڈنے میں اُلجھے ہوئے تھے۔

یونیورسٹی آف سدرن کیلیفورنیا کے امریکی معیشت دان تیمور کُران اپنی حالیہ کتاب (2004) اسلام اینڈ میمن (Islam and Mammon) میں استدلال کرتے ہیں کہ اسلامی معاشیات زیادہ تر ہدایاتی ہے۔ جب اسے کچھ زیادہ سائنسی یا تجزیاتی قوت دینے کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ اپنے اسلامی کردار کا بہت سا حصہ کھو دیتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک سود سے پاک معیشت کا نمونہ ایک معیاری عمومی توازن کے نمونے پر انحصار کرنے کا رُجحان رکھتا ہے، جو سوائے سود پر پابندی کے اور کوئی اسلامی مرکزی خیال اپنے اندر نہیں رکھتا۔ اسلامی معاشیات زیادہ تر جدید مسلم تشخص کی تعریف کرنے میں منہمک رہا ہے۔ تاہم بطور تشخص کی معاشیات کے اس نے معاشی نظریے کیلئے دلچسپ سوال اُٹھائے ہیں، جس نے ماضی میں تشخص کے معاشی اور سماجی مفادات کو نظر انداز کیا ہے۔ اور اس طرح اس سوال سے نمٹنے کی ضرورت کو نظر انداز کیا ہے کہ لوگ تشخص سے متعلقہ مسائل سے کیسے نمٹتے ہیں۔ قرآن کے مطابق: حقیقت میں...... ایک خوب متعین تشخص کی ضرورت اُس ضرورت سے نبرد آزما ہے جسے معاشیات کا ہر مکتبِ فکر تسلیم کرتا ہے، جیسا کہ خوراک، رہائش اور معاشی تحفظ۔ علاوہ ازیں، بالکل اُسی طرح جس طرح ایک شخص جس کے گھر کو نقصان پہنچتا ہے، وہ مرمت کی کوشش کرتا ہے اسی طرح وہ لوگ جن کے تشخص کا مرکز ختم ہو جائے یا اُسے نقصان پہنچ جائے وہ اپنی تعریف نو کریں گے اور اس بات کا ایک واضح احساس پیدا کرنے کی کوشش کریں گے کہ وہ کون ہیں۔ یہ مرمت کا کام، ہوسکتا ہے، اپنے اندر...... خود معاشیات کی تشکیل نو کرنے کی کوششوں کو بھی محیط ہو" (قرآن 2004 صفحہ 101) یہ اُن خدمات میں سے ایک خدمت ہوسکتی ہے جو اسلامی معاشیات نے جدید اسلامی فکر کے سلسلے میں انجام دی ہے۔

سلفی نظریہ، قومیت پرستی کی طرف سے پیش کئے گئے چیلنج سے نمٹنے میں بھی ناکام رہا۔ قوت حاصل کرنے میں ناکام ہو کر (سوائے سعودی عرب کے) سلفیت نے اپنی تعمیر نو کر کے اور تعریفِ نو کر کے جواب دیا اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ ایک بے اصول اور کمزور اخلاقی

قوت بنتا گیا۔ سامراجیت کے بعد کے دور میں وہابیت اور سلفیت بتدریج ایک دوسرے میں ضم ہونے لگے۔ اور 1970 کی دہائی تک عملی طور پر ناقابلِ امتیاز ہو گئے۔ ان دونوں نے اسلام کے ایک سنہری عہد کا خواب دیکھا، وہ تاریخی یوٹوپیا جس کا اُنہوں نے دعویٰ کیا کلی طور پر بازیابی اور دوبارہ وجود میں آنے کے قابل تھا۔ یہ دونوں تنقیدی تاریخی چھان بین سے لاتعلق رہے اور انہوں نے جدیدیت کے چیلنج کا جواب متن کی محفوظ پناہ گاہ میں پسپائی اختیار کر کے دیا۔ انہوں نے اسلام کی خود کفالت پر تفاخر کی حد تک زور دیا اور ہمہ گیر مساوات اور طبقہ علیا کی مخالفت کی ایک ایسی شکل کی وکالت کی جو اس حد تک پہنچ گئی کہ عقلی تحقیق اور دانشوری کو اسلام کے خالص پن کے اندر برائیوں کے طور پر دیکھا جانے لگا (الفضل 2002، 2003)

ہم عصر مسلم مذہبی حسیت میں سَلَفابزم

''سلفابزم'' کی اصطلاح استعمال کرنے میں، میں اُس اصطلاح کو اختیار کر رہا ہوں جو الفضل کی طرف سے اُن کی متعدد حالیہ تصانیف میں اختراع کی گئی ہے جن میں اُس نے ہم عصر مسلم مذہبی حسیت کی ایک شاخ کا امتزاجی نظریات کا خاکہ پیش کیا ہے: جو وہابیت اور سَلَفِزم کے عناصر کو آپس میں ملاتا ہے۔ (الفضل 2001، 2002، 2003) الفضل کے مطابق ''سلفابزم'' کے مخصوص خط و خال میں شامل ہے: جدید دُنیا میں قوت کے اداروں اور اسلامی ورثے اور روایت سے گہری بیگانگی: ایک تفوق پسندانہ کٹڑ پن جو شکست آمادگی، بے قوتی، اور بیگانگی کے احساسات کی تلافی کرتا ہے: اسلام کے اصولوں کی خود کفالت میں یقین اور ادعائے تقویٰ کا احساسِ تفاخر، بمقابلہ ''دوسروں'' کے: پدرسری، عورت بیزار اور اخراجی رُخ بندیوں کا غلبہ اور عورتوں کی ورغلانے کی قوت کا آسیب: اسلامی روایات اور مسلم بحثوں کے تنقیدی جائزوں کا استرداد: ہمہ گیر اخلاقی اقدار کی نفی، اور جدید دُنیا کے ابہام کا انکار: اسلامی متون کا سماجی زندگی اور معاشرے کے اعلیٰ نظم کار کے طور پر استعمال: مذہبی متون کے بارے میں لفظی، عقلیت مخالف اور تعبیر مخالف نقطہ ہائے نظر۔

سَلَفابزم نے اپنے آپ کو اسلامی متون کی حفاظت کے اندر محفوظ کر لیا ہے۔ ان متون کو قارئین کے ایک منتخب طبقے کی طرف سے، اپنی رجعت پسندانہ قوت کی توثیق کرنے کیلئے، اپنے مقصد کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ مدلّل مدافعت کاروں کے برعکس جنہوں نے مغربی اداروں کے ساتھ اسلام کی 'مطابقت' کو ثابت کرنے کی کوشش کی، سلفابسٹ اسلام کو بطور مغرب مخالف

نظریے کے بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ سامراجیت نے مسلمانوں کے اندر تفاخرذات کی کمی اور احساسِ کمتری کے بیج بودیتے تھے۔ سلفابسٹوں کیلئے زندگی میں صرف دو راستے ہیں: خدا کا راستہ، یعنی سیدھا راستہ، اور شیطان کا راستہ یا ٹیڑھا راستہ۔ سیدھا راستہ الوہی قانون میں محفوظ ہے، جس کی اطاعت کی جانی ہے اور کبھی اُس کے بارے میں بحث مباحثہ نہیں کرنا، اُسے انسانیاتی یا فلسفیانہ بحثوں کے اطلاق کے ذریعے کمزور نہیں کرنا نہ اس کی نفی کرنی ہے۔ سلفابسٹ یہ استدلال کرتے ہیں کہ نسائیت، جمہوریت یا حقوقِ انسانی جیسے مغربی تصورات کو اسلام کے ساتھ متحد کر کے یا اُنہیں اسلام کے ساتھی کے طور پر منتخب کر کے مسلمان سیدھے راستے سے بھٹک کر ٹیڑھے راستے پر پڑ گئے ہیں۔

اس طرح استدلال کر کے وہ متون کے کردار کو مبالغہ آمیز طور پر بیان کرتے ہیں اور اُس انسانی عامل کے کردار کو کم کرتے ہیں جو ان کی تعبیر کرتا ہے۔ سلفابسٹ نمونے میں، تعبیر کرنے والے عاملوں کے موضوعی خیالات، متن میں محفوظ الوہی احکام کی تعمیل اور نفاذ کیلئے بے محل ہیں۔ اس نمونے میں، ایسے عوامی مفادات جیسا کہ معاشرے کو عورتوں کے جنسی بہکاوے سے محفوظ رکھنے کی تجربی طور پر تصدیق ہوسکتی ہے اور اس سے حفاظت ہونی چاہیے۔ دوسری طرف انسانی وقار، محبت اور رحم اور ہمدردی کے بارے میں اخلاقی، اخلاقیاتی اور جمالیاتی جائزے۔ ایسی خوبیوں جن کی مقدار کا تعین تجربی طور پر نہیں ہوسکتا کو نظرانداز کرنا چاہیے۔

الفضل یہ ثابت کرتا ہے کہ سلفایزم، جدید اسلام میں کس طرح ایک وسعت پذیر، غالب اور جاری وساری الہیاتی رُخ بندی بن گیا ہے۔ اس نمونے پر کسی بھی تنقید کو ایسے اُڑا دیا جاتا ہے جیسا کہ اُس تنازعے سے ظاہر ہے جو مرحوم مسلم عالم محمد الغزالی (1989ء) کے گرد ہالہ بنائے ہوئے ہے، جس نے اس کے چند بنیادی دعاوی کو چیلنج کیا اور دنیا میں اسلام کی تصویر کو مسخ کرنے اور جنونیت کے افعال کو جاری رکھنے کی وجہ سے اُن پر تنقید کی۔ اُس کی سلفابسٹوں کی طرف سے وسیع پیمانے پر مذمت کی گئی جنہوں نے اُس کے محرّکات اور استعداد پر سوالات اُٹھائے۔ (دیکھئے الفضل 2003 صفحہ 61-60) بہت سی الہیاتی رُخ بندیوں کی طرح سلفابزم بھی اپنا اظہار متوازن اور انتہائی شکلوں دونوں میں کرتا ہے۔ اس کے متوازن اظہارات کو جماعت اسلامی اخوان المسلمین، پارٹی اسلام ملائشیا (PAS) اور اسی طرح کی تحریکات میں دیکھا جاسکتا ہے جبکہ اس کے انتہائی اظہارات کی نمائندگی القاعدہ اور طالبان جیسے گروپ کرتے ہیں۔

اس باب کے آغاز میں بیان کئے گئے افعال، بہت سے مسلمانوں کے اندر ایسی سوچ کے انداز کی واضح علامات ہیں، جو آزادی کے مصنوعی احساس، کنٹرول، تحفظ اور قوت کی قدر افزائی کرنے کی سطح پر آ گئی ہے، بلالحاظ اس کے اخلاقی اور سماجی نتائج کے۔ سامراجیّت کے تجربات، اندھا دُھند قومیت پرستی، اسلام کی سرزمینوں میں قومی منصوبے کی ہمہ گیر ناکامی، جابرانہ آمرانہ ریاستی ڈھانچوں کے غلبہ نے مسلم عوام کے اندر اخلاقی جمود کی پرورش کی ہے اور سلفابزم کو جنم دیا ہے۔ الفضل کا تجزیہ اگرچہ بہت نفوذ پذیر ہے لیکن یہ ہم عصر مسلم معاشروں اور ہم عصر مسلم حسیت کے اندر سلفابزم کے نفوذ کی کوئی تجربی شہادت پیش نہیں کرتا۔ تاہم ایسی تجربی شہادت مسلم مذہب پسندی کی میرے اپنے کثیر الملکی مطالعے سے دستیاب ہے۔ میرے نتائج سے اس بات کی تصدیق کرنا ممکن ہے کہ سلفابزم کس حد تک مختلف ملکوں میں رہنے والے جدید مسلمانوں کی مذہبی حسیت میں جھلکتا ہے۔

ہم عصر مسلم مذہبی حسیت میں سلفابزم: ایک تجربی تجزیہ

جیسا کہ باب اوّل میں بیان کیا گیا مسلم مذہب پسندی کا ایک جائزہ انڈونیشیا، پاکستان، ملائشیا، ایران قزاقستان مصر اور ترکی میں روبہ عمل لایا گیا۔ اس میں اُن مسلم جواب دہندوں کی طرف سے اسلام کے تصوّر کے بارے میں جوابات شامل تھے جن کا انٹرویو لیا گیا۔ اُس مطالعہ نے جو میں نے کیا مذہبی عقیدے، تصورات اور یقین کے بارے میں چوالیس شقوں کو اپنی فہرست میں شامل کیا۔ یہ بیانات، مسلم معاشروں پر کچھ بنیادی سماجیاتی متون سے رہنمائی حاصل کرنے کے بعد تیار کئے گئے جو ایسے مصنفین کی طرف سے لکھے گئے جیسا کہ فضل الرحمٰن آرنسٹ گیلنر، ڈبلیو منٹگمری واٹ، محمد ارکون، اور فاطمہ مرنیسی ۔ جواب دہندوں سے پیش کئے گئے بیان پر درج ذیل جوابات میں سے کوئی ایک دینے کی درخواست کی گئی: قوی طور پر اتفاق کرتا ہوں، اتفاق کرتا ہوں، یقین نہیں، غیر متفق ہوں۔ شدید طور پر غیر متفق ہوں اور کوئی جواب نہیں۔ انڈونیشیا ملائشیا، پاکستان، ایران، قزاقستان، مصر اور ترکی سے تقریباً چھ ہزار جواب دہندوں کا انٹرویو کیا گیا۔

نیچے دیئے گئے تجزیے میں میں نے اُن جوابات کو خارج کر دیا ہے جنھوں نے 'کوئی جواب نہیں' لکھا۔ اور جوابات کو درج ذیل درجات دیئے گئے:۔ (۱) قوِی طور پر اتفاق (۲) اتفاق، (۳) یقین نہیں (۴) غیر متفق اور (۵) شدید طور پر غیر متفق۔ اس کا مطلب ہے کہ ہر بیان کے لئے جواب دہندہ ایک سے لے کر ۵ تک کا شماریاتی سکور حاصل کر سکتا تھا۔ ہر بیان

کیلئے، تمام جواب دہندگان اور ساتھ ہی ساتھ ہر ملک کیلئے اوسط سکور نکالا گیا۔ نیچے جدول نمبر 1 ایسے بیس بیانات دیتا ہے جو بلند ترین اوسط سکور کے حامل ہیں۔ 2 سے نیچے کا اوسط سکور یہ اشارہ کرتا ہے کہ جواب دہندوں نے بیان کے ساتھ قوی طور پر اتفاق کیا اور 2 اور تین کے درمیان اوسط سکور یہ اشارہ کرتا ہے کہ جواب دہندوں نے بیان کے ساتھ اتفاق کیا۔

(جدول نمبر 2.1 بعض مذہبی عقائد کے ساتھ اتفاق رائے کی شدّت صفحہ 70 تا 72 پر)

جدول نمبر 1 میں پیش کی گئی شہادت یہ اشارہ کرتی ہے کہ مسلمان اسلامی متون کے تقدس

اور مصنوعیت کے بارے میں بہت شدید احساسات رکھتے ہیں۔ جیسا کہ درج ذیل بیانات کے ساتھ شدید موافقت سے ظاہر ہوتا ہے ''قرآن اور سنت وہ تمام لازمی مذہبی اور اخلاقی سچائیاں اپنے اندر رکھتے ہیں جن کی ضرورت پوری نسلِ انسانی کو اب سے لے کر ابد تک ہوگی۔ ''قرآن اور سنت، موجودہ اور مستقبل کے معاشروں کے تقاضوں کو پورا کرنے کیلئے مکمل طور پر خود کفیل ہے'' اور ''کوئی بھی ریاست اُس وقت تک نامکمل ہوگی جب تک کہ وہ قرآن کی پیش کردہ شریعت میں موجود اخلاقی اقدار اور اللہ پر بطور اخلاقیات اور انصاف کے حامی کے یقین پر مبنی نہ ہو''۔ اگر ہم اس مطالعے پر یقین کریں تو زیادہ تر مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ ایک حقیقی طور پر اسلامی معاشرہ ایک قابلِ حصول نصب العین ہے اور اُنہیں اسے قائم کرنے کیلئے جدوجہد کرنی چاہیے: یہ کہ اُن کے قائدین کو واضح مذہبی ایقانات کا حامل ہونا چاہیے، جسے وہ اخلاقی اور سیاسی فیصلے کرنے میں استعمال کریں۔ علاوہ ازیں اس مطالعے کے نتائج کے مطابق زیادہ تر مسلمان یہ یقین رکھتے ہیں کہ لوگ اس وقت تک آزاد ہوتے ہیں جب تک کہ وہ مقدّس کتب میں بیان کی گئی اخلاقی اور مذہبی حدود کے اندر رہ کر کام کریں۔''

اگر ہم اس مطالعے کو سنجیدگی سے لیں تو یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ سب کچھ جس کی ایک یوٹوپیائی اسلامی معاشرے کے قیام کیلئے ضرورت ہے، وہ مقدس کتب میں پیش کئے گئے اصولوں کی مسلمانوں کی طرف سے گہری تفہیم ہے۔ ان اعتقادات کے اندر پوشیدہ مذہبی رُخ بندی، ایک ایسی نسلی برتری کے خواہاں کٹّر نظریے کی طرف اشارہ کرتی ہے جو انسانی فطرت کو ناقابلِ تغیر اور متعین سمجھتی ہے، اور قرآن اور سنت رسول میں پیش کئے گئے انسانی کردار کے بارے میں قواعد وضوابط میں کسی بھی تبدیلی کو غیر ضروری اور زائد خیال کرتی ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ایسے خیالات جدید سماجی سائنس کے علم کے خلاف ہیں، جو یہ رائے رکھتا ہے کہ انسانی فطرت بھی جینیاتی اور ماحولیاتی عوامل سے تشکیل پذیر ہوتی ہے، اور (ایسے خیالات) مذہبی متون کے مذہبی اور سیاسی قائدین کے ہاتھوں استحصال کی گنجائش پیدا کرتے ہیں کہ وہ اپنی رجعت پسندانہ قوت کو آگے بڑھانے کیلئے اُنہیں استعمال کریں۔ اگرچہ ایسے کٹر خیالات مسلمانوں کے ہاں عام طور پر پائے جاتے ہیں، لیکن جس شدت سے انہیں مانا جاتا ہے وہ ہر مسلمان ملک میں ایک جیسی نہیں ہے۔ ایسے رویے مصر، انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان میں شدید ترین ہیں اور ایران، قزاقستان اور ترکی میں نسبتاً شدید سے لے کر متوازن حد تک شدید ہیں

یہ شہادت ''اسلامی قانون'' کو مسلم ممالک میں نافذ کرنے کیلئے بہت شدت سے حمایت کو ظاہر کرتی ہے۔ جواب دہندگان، ارتداد، چوری اور سود سے متعلقہ حدود قوانین کے نفاذ کی بہت شدت سے حمایت کرتے ہیں۔ انسانی آزادی کے مقصد کو ذاتی تکمیل اور بڑھوتری کے ایک ذریعے کے طور پر نہیں۔ بلکہ مقدس کتب میں پیش کئے فرائض اور ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے ایک طریقے کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ یہ چیز جمہوریت اور ذاتی آزادی جیسی جدید ترقیوں کو اسلامی تعلیمات سے متصادم بنا دیتی ہے۔ ارتداد کے قوانین کے نفاذ کی شدید حمایت، اسلامی متون اور روایات کے کسی بھی عقلی اور تنقیدی جائزے کو ناقابل قبول اور حد کی سزا کے تابع کر دیتی ہے۔ ان رویوں کی شدّت اس بات کی وضاحت کر سکتی ہے کہ حدود اور کفر گوئی کے قوانین کی مسلمانوں کی اتنی اہم اکثریت کی طرف سے کیوں حمایت کی جاتی ہے یا کم از کم اُنہیں برداشت کیا جاتا ہے۔ حضرت محمدؐ اور پہلے چار خلفا کی طرف سے قائم کئے گئے مثالی مسلم معاشرے کے خطوط پر ایک مثالی مسلم معاشرے کو تشکیل دینے کی شدید حمایت، سلفی نظریات اور تعلیمات، جیسا کہ وہ پہلے بیان کئے گئے ہیں، کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔

ایک مرتبہ پھر یہ بات کہ ایسے خیالات کی شدّت کچھ مسلم ممالک میں دوسرے مسلم ممالک سے زیادہ ہے۔

یہ مضبوط عقیدہ کہ اسلامی تشخص، محض اسلامی عقائد اور فرائض کے ساتھ تمسک کے ذریعے ہی تعمیر ہو سکتا ہے۔ متعدد سوالات پیدا کرتا ہے، نہ صرف غالب طور پر غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کیلئے بلکہ اُن مسلمانوں کیلئے بھی جو قزاقستان اور ترکی جیسے مسلمان ممالک میں رہتے ہیں، جن کے ہاں سیکولر آئین ہیں جو بعض مسلم قوانین کی پیروی پر پابندیاں عائد کرتے ہیں یا قانون تکثیریت کی گنجائش اپنے اندر رکھتے ہیں، یہ چیز بھی تجربی حقیقت کے خلاف جاتی ہے کہ جبکہ بہت سے مسلمان اپنے اسلامی تشخص کی تعمیر اپنے مذہب پر عمل کرنے سے کرتے ہیں، وہیں پر مسلمانوں کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنے مذہبی تشخص کی بنیاد خاندان، نسل اور موروثیت پر رکھتے ہیں (حسن 2002)۔

ایسا نقطۂ نظر ایسے کثیر راستوں کی ہم زیستگی کیلئے کوئی سیاسی اور ثقافتی گنجائش پیدا نہیں کرتا جن کے ذریعے جدید معاشروں میں مسلم معاشروں کی تعمیر ہوتی ہے۔

جدول نمبر 1 میں مہیا کی گئی شہادت کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ خواتین مخالف اور پدرسری

رویے جدید مسلم حسیت میں گہری جڑیں پکڑے ہوئے ہیں۔ مسلمان خواتین کی طرف سے اسلامی لباس کے ضوابط کی پیروی کے بارے میں اعتقادات کی شدّت انڈونیشی، ملائشی، پاکستانی، مصری اور ایرانی جواب دہندوں کے ہاں خاص طور پر نمایاں ہے۔ یہ چیز، خواتین کے سلسلے میں اخراجی رواجات کیلئے شدید حمایت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہ شہادت شدید خواتین مخالف اور پدرسری روّیوں کی طرف اشارہ کرتی ہے اور عورتوں کی جنسی کشش کے بارے میں جنون کی غیر معمولی سطح کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ عورتوں کو جنسی طور پر اُکسانے والی سمجھا جاتا ہے۔ مردوں کو خطرے میں ڈالنے سے بچانے کیلئے اُنہیں علیحدہ کر دینا چاہیے۔ ایسے رویے مسلمان مردوں کے اپنی جنسیت کو کنٹرول کرنے کے سلسلے میں دلچسپ سوال اُٹھاتے ہیں، گویا کہ مردوں کو جنسی غلطیوں پر ہمیشہ اور منفرد طور پر عورتوں کی جنسی کشش کی طرف سے اُکسایا جاتا ہے۔ ایسے خیالات نہ صرف عورتوں بلکہ مردوں کیلئے ذلّت آمیز اور اہانت افزا ہیں۔ پھر یہ بات کہ یہ قزاقستان اور ترکی میں دوسرے ممالک کی نسبت کم نمایاں ہیں۔

پدرسری ساتھ ہی ساتھ زن بیزاری کے رویّوں کا اظہار ایسے بیانات سے اتفاق سے ہوتا ہے ”اگر مرد عورتوں کے داروغہ نہ ہوں تو عورتیں انسانی اقدار کو بھلا دیں گی اور خاندانی زندگی انتشار کا شکار ہو جائے گی“۔ انسانی خاندان کی اہمیت کو یہ استدلال کئے بغیر بھی کہ یہ صرف مردوں کے عورتوں پر غلبہ سے ہی بچایا جا سکتا ہے، تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کا رویہ اسلامی متون میں پائے جانے والے جنسی برابری کے اصول کے بالکل خلاف جاتا ہے۔ (مرنیسی 1989: رحمان 1966) پھر یہ بات کہ پدرسری رویے ترکی اور قزاقستان میں کم نمایاں تھے، پھر بھی عورتوں کے لباس کے قواعد، پدرسری، اور زن بیزاری کے بارے میں رویوں کا غلبہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ کیوں غیر قانونی جنسی مباشرت اور زنا کے خلاف اسلامی قوانین کی اس قدر زیادہ حمایت بہت سے مسلم ممالک میں بشمول ملائشیا، پاکستان، ایران، نائیجیریا، اور ترکی میں پائی جاتی ہے۔ یہ اس بات کی بھی وضاحت پیش کرتی ہے کہ بہت سے ہم عصر اسلامی ممالک میں خواتین کو برابر کے شہری حقوق حاصل نہیں ہیں۔

جائزے میں اسلامی بنیاد پرست ایسے تعلیم یافتہ اور مہذب مسلمان نظر آتے ہیں جو مسلمانوں کی معاشی، سیاسی اور اخلاقی بہبود کے بارے میں ریاست کی نااہلیت کے بارے میں فکرمند نظر آتے ہیں، اُن کی تحریک کا مقصد آج مسلمانوں کو متاثر کرنے والے منفی حالات کی

اصلاح نظر آتا ہے: دوسرے لفظوں میں بنیاد پرستوں کی تحریکیں جدیدیت کے منفی اثرات کا مقابلہ کرنا چاہتی ہیں۔ جواب دہندگاں نے جدول نمبر 1 میں تمام بیانات کے ساتھ عام طور پر اتفاق رائے کا اظہار کیا سوائے آخری بیان کے جس میں یہ کہا گیا ہے یہ ممکن یا حقیقت پسندانہ نہیں ہے کہ شریعت کے قانون کی بنیاد پر ایک پیچیدہ جدید معاشرے کا قیام عمل میں لایا جائے۔ بہت سے جدّت پسند مسلمانوں کو بظاہر اس بارے میں کچھ شکوک ہیں کہ ہم عصر مسلم معاشروں میں اسلامی شرعی قانون کا نفاذ اُن کے مسائل کی شدّت کو کم کرے گا۔ یہ چیز باوجود اس شہادت کے سچ ہے، جو متعدد مطالعات سے واضح ہوئی ہے جو یہ ظاہر کرتے ہیں اور تجویز پیش کرتے ہیں کہ اسلامی شرعی قوانین کا نفاذ، مسلم معاشروں کے سیاسی، معاشی اور سماجی مسائل کیلئے کوئی امرت دھارا نہیں ہے۔ (قرآن 2004، حسن 2002)

اس سروے کے اعداد وشمار کا تجزیہ یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ مرد جواب دہندگان عورتوں کی نسبت زیادہ شدید سلفابسٹ / اسلامی مذہبی حیثیت رکھنے کے روادار تھے۔ انفرادی مسلم ممالک میں مضبوط سلفابسٹ / اسلامی مذہبی حسیت اور جنس، عمر اور تعلیمی درجات کے مابین کوئی یکساں باہمی ربط نہیں تھا۔

اتفاقِ رائے کی شرح کو استعمال کرتے ہوئے مطالعے میں شامل سات ممالک میں سے ہر ایک کیلئے اُن کی سلفابسٹ / اسلامی رُخ بندی کی شدّت کے مطابق درجہ بندی کا واحد معیار حاصل کرنے کیلئے، جدول نمبر 1 میں تمام شقوں کا مرکب عالمی اوسط نکالا گیا۔ اس تجزیے کی رپورٹ جدول 2.1 میں دی گئی ہے جو یہ ظاہر کرتی ہے کہ پاکستانی، مصری، ملائشیائی اور انڈونیشی جواب دہندگاں، ایران، ترکی اور قزاقستان کے اپنے متقابلین کی نسبت زیادہ سلفابِسٹ یا اسلام پسند تھے۔

جدول 2.2 سلفابسٹ / اسلام پسندی کی حسیت کی شدت بلحاظ ملک، جنس، عمر اور تعلیم:

ملک	شدّت	
	اوسط	اتفاقِ رائے کی سطح
عالمی	1.91	بہت شدید
مرد	1.85	بہت شدید
	اوسط	اتفاق رائے کی سطح

خواتین	2.04	شدید
267	1.92	بہت شدید
4-26	1.88	بہت شدید
55-41	1.91	بہت شدید
55<	1.98	شدید
<ہائی سکول	1.79	بہت شدید
ہائی سکول	2.16	شدید
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ	1.81	بہت شدید
پاکستان جنس، عمر اور تعلیم سب کے لحاظ سے یکساں طور پر بہت شدید	**1.52**	**بہت شدید**
مصر جنس، عمر اور تعلیم سب کے لحاظ سے یکساں طور پر بہت شدید	**1.58**	**بہت شدید**
ملائشیا جنس عمر اور تعلیم سب کے لحاظ سے یکساں طور پر بہت شدید	**1.68**	**بہت شدید**
انڈونیشیا	1.94	بہت شدید
مرد	1.94	بہت شدید
خواتین	1.92	بہت شدید
26>	1.87	بہت شدید
40-26	1.94	بہت شدید
	اوسط	اتفاق رائے کی سطح

55-41	1.97	شدید
55<	1.97	شدید
ہائی سکول<	2.02	شدید
ہائی سکول	1.91	بہت شدید
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ	1.95	بہت شدید
ایران	2.70	شدید
مرد	2.60	شدید
خواتین	3.08	غیر متفق
267	2.06	شدید
40-26	2.36	شدید
55-41	3.05	غیر متفق
55<	3.83	غیر متفق
ہائی سکول یا اُس سے نیچے	2.84	شدید
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ	2.66	شدید
تُرکی	2.73	شدید
جنس اور عمر کے لحاظ یکساں پر بہت شدید		
ہائی سکول<	2.37	شدید
ہائی سکول	2.77	شدید
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ	3.11	غیر متفق
قزاقستان	2.91	شدید
مرد	2.86	شدید
	اوسط	اتفاق رائے کی سطح

خواتین	2.97	غیر متفق
26>	2.83	شدید
40-26	2.98	غیر متفق
55-41	2.88	شدید
55<	2.86	شدید
<ہائی سکول	3.00	غیر متفق
ہائی سکول	2.92	شدید
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ	2.45	شدید

1.957	بہت شدید اتفاق رائے
1.96-2.95	شدید اتفاق رائے
2.96<	غیر متفق

یہ نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ جہاں بہت سے مسلم ممالک شدید سلفابسٹ/اسلام پسند مذہبی رُخ بندی کا اظہار کرتے ہیں، وہیں پر اس رُخ بندی کی شدّت ایک ملک سے دوسرے ملک میں مختلف ہے۔ یہ اختلافات زیادہ ممکنہ طور پر انفرادی ملک کے سیاسی، سماجی اور معاشی دائروی خطوط سے توجیہ پاتے ہیں۔ قزاقستان بیسویں صدی کا بہت سا حصہ ایک کمیونسٹ مذہب مخالف ملک رہا ہے۔ اسی طرح ترکی کے زیادہ جواب دہندوں کی طرف سے زیادہ شدید سلفابسٹ/اسلام پسندانہ مذہبی رُخ بندی کے نہ ہونے کے پیچھے جدید ترکی کی سیکولر سیاسی تاریخ ہے۔ مطالعہ شدہ ممالک میں ایران واحد مذہبی حکومت والا ملک ہے۔ لیکن ایران کے جواب دہندگان نے نسبتاً کمزور، سلفابسٹ/اسلام پسندانہ رُخ بندی کا اظہار کیا ہے۔ ممکنہ تشریحات: ایران غالب طور پر ایک شیعہ ملک ہے اور شیعہ ازم اپنے سُنی متقابل کی نسبت زیادہ دانشور ہونے کا رُجحان رکھتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ جب کسی قوم میں مذہب اور سیاست یکجا ہو جائیں تو مذہبی اداروں پر اعتماد کم ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ (حسن2002) ملائشیا پاکستان اور مصر کے جواب دہندگان میں سلفابسٹ حسیت، بلالحاظ جنس، عمر اور تعلیمی قابلیت کے بہت شدید تھی۔ انڈونیشیا میں یہ عمر کے ساتھ معکوس طور پر مربوط تھی اور ایرانی اور قزاقستانی خواتین نے

سلفابزم کو مسترد کر دیا۔ ترکی اور قزاقستان میں اس کا تعلیمی قابلیت کے ساتھ پیچیدہ تعلق تھا۔ سلفابزم اور سماجی آبادیاتی عوامل کے درمیان تعلق کے یہ متنوع نمونے مختلف ممالک کے منفرد سماجی حالات کا نتیجہ ہیں۔

اختتامی رائے:

اسلامی مذہبی حسیت ایک علامتی بحث ہے جو گہرائی کے حامل مذہبی عقائد کو اظہار دیتی ہے۔ تعبیری حلقوں کا ایک ماحصل ہونے کے ناطے یہ ایسے ایقانات اور نصب العین مہیا کرتا ہے جو سماجی حقیقت کا اشاریہ بنانے کیلئے بنیادی متون کا کام دیتی ہے۔

میں نے یہ استدلال کیا ہے کہ سلفابسٹ / اسلام پسندانہ بحث نے مسلمانوں کے اندر ایک خاص اثر حاصل کر لیا ہے۔ اوپر پیش کی گئی تجربی شہادت بہت سے مسلمانوں کے اندر اسلامی متون میں خود کفالت پر گہرے یقین کو ظاہر کرتی ہے۔ (قرآن وحدیث) اور ان کی طرف ایک ایسے رویے کو جو لفظی، خلافِ عقل اور خلاف تشریح ہے۔ مذہبی متون کو اخلاقی اور مذہبی رہنماؤں کے طور پر نہیں بلکہ ایک ایسے ذہن کیلئے محفوظ پناہ گاہ کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جو جدیدیت کے پیش کردہ چیلنج کا سامنا نہیں کر سکتا، اور بڑی حد تک اس کا مخالف ہے۔

ایسے ذہنی رویے کو نیکی کا دکھاوا کرنے والا تفاخر پسند، تفوق پسند اور کٹر کا نام دیا جا سکتا ہے۔ یہ اسلامی دنیا کی عمومی معاشی سماجی، سیاسی اور تکنیکی پسماندگی سے پیدا ہونے والی بیگانگی اور بے قوتی کے احساس کی تلافی کرتا ہے۔ مزید یہ کہ یہ شدید پدرسری اور زن بیزاری کے رویوں کی خصوصیات رکھتا ہے جو مسلمان خواتین کو برابر کے شہری حقوق سے محروم کرتے ہیں اور عورتوں کی جنسی کشش کے ضبط کی نشاندہی کرتے ہیں، اور مسلمان مردوں کی جنسیت اور غیر محفوظیت کے اہم سوالات اُٹھاتے ہیں۔

جدید مسلم حسیت کے اس دھارے کو، پچھلی تین صدیوں کے دوران مسلمانوں کے تاریخی تجربے کے ماحصل کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ وسیع پیمانے کے سماجی اور سیاسی عوامل نے اس کو تشکیل دینے میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے، اور یہی عوامل مختلف ممالک میں اس کی شدت میں فرق کی وضاحت کر سکتے ہیں۔ اس کی تفہیم، باب کے آغاز میں بیان کی گئی مثالوں کی تفہیم کیلئے ضروری ہے۔ جیسا کہ 9/11 اور اس کے بعد کے حالات نے ثابت کیا ہے، سلفابزم کے پیروکار شدید تباہی کے افعال کو بہت باریکی سے انجام دینے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

لیکن کیا سلفا بزم اُس طرز کی دُنیا پیدا کر سکے گا لیکن 9/11 اور اس بات کے آغاز میں بیان کئے گئے افعال میں پیدا کرنے والی منطق میں مضمر ذہنیت، زیادہ سے زیادہ، مسلم تشخص کو بہتر بنانے کی، ایک نتائج سے بے پروا اور بے رحمانہ کوشش کی نمائندگی کرتی ہے۔ درحقیقت اس ذہنیت کو اس بات کی کوئی پروا نہیں ہے کہ اُس طرح کی دُنیا کیسے وجود میں لائی جائے جو دُنیا کے بیشتر مسلمان اپنی خاطر اور آنے والی مسلمان نسلوں کی خاطر دیکھنا پسند کریں گی۔ کیا مسلمانوں کی موجودہ نسلیں سلفا بزم کو کنارے لگانے کے چیلنج سے نمٹنے کے قابل ہوں گی؟ یا کیا وہ اس سے مغلوب ہو جائیں گی اور اس عمل میں خود کنارے لگ جائیں گی؟ غالباً آج کے مسلمان دانشوروں کے سامنے سب سے زیادہ اہم چیلنج یہی ہے۔

باب سوم

مذہب ہونے کے بارے میں: مذہبی پیان کے طرز

مذہب اور مسلم تشخص:

مذہب اخلاقی طور پر ایک مربوط اور بامعنی زندگی تخلیق کرنے کیلئے ذرائع مہیا کرتا ہے۔ فلسفے اور عمرانیات میں ایک طویل مسلمہ روایت ہے، جو معاشرے کے مذہبی اصولوں اور اخلاقی کردار اور اس کی سیاسی تنظیم کے درمیان ایک تعلق کی تصویر کشی کرتی ہے۔ ایسے قابل لحاظ امور، مذہبی پیان کے مطالعے کو اہم عمرانیاتی اہمیت سے مالا مال کرتے ہیں۔ کیونکہ مذہب مسلم تشخص کا جوہر ہے، لہٰذا مذہبی پیان مسلم تشخص کی شہادت بھی ہے اور اس کا اظہار بھی۔ مسلم مذہب پرستی یا مذہبی پیان کا تجزیہ، اسلامی حسیت کی نوعیت اور اُس کردار کی، جو یہ مسلم معاشروں کی سیاسی اور سماجی تنظیموں کو تشکیل دینے میں ادا کرتی ہے، بنیادی بصیرت مہیا کر سکتا ہے۔

مسلمانوں کے ہاں، مذہبی پیان (مذہب پرستی) کی نوعیت اور اس کے مشمولات کے بارے میں خاصا مباحثہ ہے، جس کا ایک مسلمان کو مسلمان ہونے یا سچا مومن ہونے کیلئے اظہار کرنا چاہیے اور اس کے ساتھ تمسک اختیار کرنا چاہیے۔ اس بحث میں ایک بنیادی دعوٰی یہ ہے کہ مسلمان ہونے کیلئے، طرزِ عمل کی سطح پر اخلاقی سطح پر اور بصیرتی سطح پر مذہبی خدا پرستی کی شہادت ہونی چاہیے۔ اسلامی فلسفہ اور الہیات میں اس موضوع سے نمٹنے کیلئے توضیحی لٹریچر کا وسیع سرمایہ موجود ہے (رحمان 1989: مودودی 1973: قطب 1953: واٹ 1979: ایس پوزیٹو 1991: علی 1950)۔ لیکن عمرانیاتی طور پر معلوماتی تجزیہ جو مسلم خدا پرستی کی نوعیت اور مشمولات کا کھوج لگائے بہت ہی غیر ترقی یافتہ ہے۔ دو موزوں اسباب اس قسم کے مطالعے کی غیر موجودگی کی توجیہہ کرتے ہیں۔ اول، مسلم معاشروں میں عمرانیاتی علم، خاص طور پر اسلام کی عمرانیات کے شعبے میں، نسبتاً ترقی پذیر ہے، جو اس قسم کے مطالعات کو اختیار کرنے کو مشکل بنا دیتا ہے، اور دوم، اسلامی فرقہ پرستی ایسے مطالعات کو شدید تضادات سے معمور بنا دیتی ہے جو دُشمنی کی حد تک چلی جاتی ہے۔

تاہم اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مسلمان ایسی آرا دینے سے کتراتے ہیں۔ روزمرہ کے تجربے کی سطح پر بہت سے مسلمان اپنے ساتھی مسلمانوں کی مذہبی خدا پرستی کے بارے میں آرا کا اظہار کرتے رہتے ہیں۔

عمرانیات اور عمومی فہم اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ 'مذہبی' ہونے کے مختلف لوگوں کے نزدیک مختلف معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ بات اُن جواب دہندوں کی طرف سے آنے والے ردِّعملوں اور آرا سے واضح تھی جن کا انٹرویو مختلف تحقیقی مراکز پر اس سروے کے سوالنامے کو ترتیب دینے اور ابتدا کی آزمائش کے عمل کے ایک حصے کے طور پر کیا گیا جسے اس مطالعے میں ابتدائی معلومات حاصل کرنے کیلئے استعمال کیا گیا۔ ان آرا میں الفاظ 'مذہبی' اور 'مذہب پرستی' کو دیئے جانے والے معانی، جو مختلف لوگوں، انتہائی اعلیٰ تعلیم یافتہ انٹرویو کئے جانے والے لوگوں کی طرف سے دیئے گئے، وہ سرگرمیوں کے ایک وسیع دائرے کو محیط تھے۔

مسلم ممالک میں بہت سے لوگ، اپنے ساتھی مسلمانوں کی مذہب پرستی یا مذہبیت کے بارے میں متشکک اور بعض اوقات تحقیر آمیز ہوتے ہیں۔ خاص طور پر وہ جو احکاماتی اسلامی رسومات کی پابندی کرتے ہیں۔ پاکستان میں، مسلم مذہب پرستی پر میری تحقیق کے ایک حصے کے طور پر انٹرویو کئے جانے والے بعض جواب دہندوں نے اُنہیں 'مسلح مسلم' (مصلّٰی مسلم) کے طور پر بیان کیا۔ بہت سوں کیلئے مذہب پرستی لازمی طور پر ایک گہری نوعیت کا روحانی تجربہ ہے جو کسی معروضی تجربی مطالعے کیلئے اثر پذیر نہیں ہے۔ اُن کی رائے تھی کہ اسے سمجھنے یا اس کا ادراک کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ ایک شخص کے طرزِ عمل کا ایک طویل عرصے تک مشاہدہ کیا جائے۔ صرف مذہبی دائرے میں نہیں بلکہ زندگی کے دوسرے دوائر میں بھی۔ مذہبی ہونا نہ صرف مذہبی عبادت کو اپنے اندر شامل کرتا ہے، بلکہ ایک اخلاقی پیمان اور طرزِ عمل کو بھی جو زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرے۔ بعض لوگوں کے استدلال کے مطابق اس کا مشاہدہ کرنا، اس کو ضبط تحریر میں لانا، مطالعہ کرنا اور اس کا تجزیہ کرنا بہت مشکل ہے۔ دوسرے لفظوں میں 'مذہبی' کی اصطلاح کو مختلف معانی اور کثیر رُخ رکھنے والی ایک اصطلاح کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک ہی مظہر کے پہلو ہوں لیکن وہ محض مترادفات نہیں ہیں۔ محض ایک لحاظ سے لوگوں کے مذہبی ہونے کا مطلب لازماً یہ نہیں ہے کہ وہ اور لحاظوں سے بھی مذہبی ہوں گے۔

مُسلم خُدا پرستی:

مسلم مذہب پرستی، اس مطالعے میں تفتیش کئے جانے والے شعبوں میں سے ایک اہم شعبہ تھا، اور یہ مسلم خدا پرستی کی نوعیت اور اظہار کو محیط تھا، جو ان شعبوں میں سے ایک اہم شعبہ تھا جن کی تحقیق میں نے انڈونیشیا، پاکستان، مصر، ملائشیا، ایران، تُرکی اور قزاقستان میں کی۔ کیونکہ اس موضوع پر پہلے سے کوئی عمرانیاتی مطالعہ جات نہیں تھے جنہیں بطور نمونے کے استعمال کیا جاسکتا۔ لہٰذا میں نے ایک موزوں ڈھانچے کی تلاش کی جسے اس تحقیق میں استعمال کیا جا سکے۔ اُوپر بیان کئے گئے عملی مشاہدات نے مذہب کی عمرانیات میں ایک اہم ادراک کی تصدیق کر دی۔ یہ کہ مذہبی خدا پرستی ایک کثیر الجہات مظہر ہے۔ (گلاک1962: وان ہوگل1908: پریٹ 1907: فاکنر اور ڈی جانگ1966: سٹارک اینڈ گلاک1968) اپنے مذہبی خدا پرستی کے بنیادی عمرانیاتی مطالعے میں سٹارک اور گلاک مذہب پرستی یا مذہبیت کی کثیر الجہتی کے سوال سے نمٹتے ہیں (گلاک اور سٹارک1965: سٹارک اور گلاک1968)

یہ علما مذہب پرستی کی مختلف جہات کی شناخت کرنے کے چیلنج کو لیتے ہیں اور اس چیز کو بھی کہ اُن کی پیمائش ایک طریق کار کے تحت کس طرح کی جائے۔ ان کے نزدیک مذہب پرستی کا مغز مذہبی پیمان ہے۔ وہ ان کی تعریف کرنے اور انہیں روبہ عمل لانے کے کام کو بھی اپنے ہاتھ میں لیتے ہیں، اور ان مختلف چیزوں کا جو اس اصطلاح سے مراد ہو سکتی ہیں اور ان مختلف طریقوں کا جن سے ایک فرد مذہبی ہو سکتا ہے تعین کرنے کیلئے ایک لسانی تجزیہ اختیار کرتے ہیں۔ پھر وہ اس بات کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آیا ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے میں ظاہر کی گئی مذہب پرستی کا دوسرے طریقوں سے ظاہر کئے جانے کے ساتھ کوئی تعلق ہے: (سٹارک اینڈ گلاک 1968، صفحہ 11۔21)

وان ہیوگل اور پریٹ کے ابتدائی کاموں پر بنیاد رکھتے ہوئے سٹارک اور گلاک مذہب پرستی کو ایک یک جہتی کی بجائے کثیر الجہات مظہر کے طور پر دیکھتے ہیں۔ اس تصوّر سازی کو مذہب اور معاشرہ کے برکلے ریسرچ پروگرام سے بھی منسوب کیا جاسکتا ہے یہ کثیر الجہات تصوّر سازی اُن امتیازات کو بھی مدِّ نظر رکھتی ہے، جو اس طریقے میں ہوتے ہیں جن میں مذہب کا اظہار کیا جاسکتا ہے، ساتھ ہی ساتھ شدت کے اُس درجے میں ہوتے ہیں جس کے ساتھ اس پر عمل کیا جاتا ہے۔

مذہب کا کوئی بھی سنجیدہ طالبعلم اس بات کو تسلیم کرے گا کہ دُنیا کے مذاہب میں، مذہب کے اظہار کے طریقے بڑی حد تک مختلف ہوتے ہیں۔ مختلف مذاہب اپنے پیروکاروں سے بالکل

مختلف قسم کی توقعات رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر مقدس عشائے ربانی میں باقاعدہ شرکت عیسائیوں کیلئے فرض ہے، لیکن مسلمانوں کیلئے یہ ایک اجنبی چیز ہے۔ اسی طرح حج ادا کرنے کا مسلم تقاضا آدمی کی زندگی میں کم از کم ایک دفعہ، عیسائیوں کیلئے اجنبی ہے۔ پھر ہندو مت اور بُدھ مت کے اظہارات، اسلام اور عیسائیت دونوں سے مختلف ہیں۔

تاہم سٹارک اور گلاک کے مطابق (1968) اگرچہ مذہبی اظہارات میں کافی تنوع ہے، لیکن اس بارے میں کہ مذہب پرستی کا اظہار کس طرح ہونا چاہیے، دُنیا کے مذاہب میں خاصا اتفاقِ رائے بھی پایا جاتا ہے۔ سٹارک اور گلاک مذہبیت کی پانچ بنیادی جہات کی شناخت کرتے ہیں، جن میں دُنیا کے مختلف مذاہب کی طرف سے تجویز کی گئی مذہبیت کے بہت سے اور متنوع اظہارات کو ترتیب دیا جاسکتا ہے۔ وہ ان جہات کو نظریاتی، رسوماتی، تجرباتی، فکری اور نتائجی کا نام دیتے ہیں (سٹارک اور گلاک 1968ء)

نظریاتی جہت اُن بنیادی اعتقادات سے تشکیل پاتی ہے، جن کی ایک مذہبی انسان سے توقع کی جاتی ہے اور اکثر اوقات اُن سے تمسک کا تقاضا کیا جاتا ہے۔ رسوماتی جہت پرستش اور ایثار کے اُن خصوصی اعمال کا احاطہ کرتی ہے، جس کی ادائیگی لوگ مذہبی پیمان کے اظہار کیلئے کرتے ہیں۔ اکثر اوقات یہ عبادت کے عوامی یا جماعتی، اور ساتھ ہی ساتھ نجی یا ذاتی افعال پر مشتمل ہوتے ہیں۔ تمام مذاہب بعض توقعات رکھتے ہیں، خواہ اُنہیں کتنا ہی غیر صحیح طور پر بیان کیا جائے، کہ ایک مذہبی شخص کسی نہ کسی وقت اعلیٰ حقیقت کا براہِ راست علم حاصل کرے گا، یا ایک مذہبی جذبے کا تجربہ کرے گا۔ اس میں وہ تمام جذبات، ادراکات، اور حسیات شامل ہوتی ہیں۔ خواہ وہ ایک فرد کی طرف سے محسوس کی جائیں یا ایک مذہبی گروہ کی طرف سے جو خدا یا ماورائی ہستی کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کے ابلاغ کا احاطہ کرتی ہوں۔ سٹارک اور گلاک اسے تجرباتی جہت کا نام دیتے ہیں۔

فکری جہت اُس توقع کا حوالہ دیتی ہے کہ مذہبی تشخص اپنے عقیدے اور اس کی مقدس کتب کے بنیادی اصولوں کا کچھ نہ کچھ علم حاصل کرے گا۔ فکری جہت واضح طور پر نظریاتی جہت سے متعلق ہے، کیونکہ کسی عقیدے کا علم اس کو قبول کرنے کیلئے لازمی ہے۔ تاہم ضروری نہیں ہے کہ عقیدہ علم کی وجہ سے آئے، اور نہ ہی یہ کہ تمام مذہبی علم عقیدے پر اثر انداز ہو۔ نتائجی جہت فرد پر مذہبی عقیدے، عمل، تجربے اور علم کے سیکولر اثرات کا احاطہ کرتی ہے۔ یہ اُن تمام مذہبی ہدایات کا

احاطہ کرتی ہے جو یہ تخصیص کرتی ہیں کہ لوگوں کو اپنے مذہب کے نتیجے میں کیا کرنا چاہیے اور کون سے رویے اختیار کرنے چاہئیں۔

مذہب کی کثیرالجہاتی کی تصدیق وتوثیق ابتدائی طور پر اُن پیمانوں کے ارتباط باہمی کے مطالعات سے حاصل کی گئی ہے جو مختلف جہات کی نمائندگی کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ (کِنگ اور ہنٹ 1969، 1972، 1975، 1990۔ ڈی جانگ، فاکنر اور وارلینڈ (1976) مذہب کی چھ جہات کی شہادت پاتے ہیں۔ اُن کی شہادت نے تین جہات کا ایک مجموعہ بھی دکھایا جو عقیدے، تجربے اور عمل کا احاطہ کرتا ہے جسے اُنہوں نے ''جینی مذہبیت'' کا نام دیا۔ مذہبی پیمان کے عمرانیاتی اور نفسیاتی مطالعات سے حاصل شدہ مجموعی شہادت، مذہبیت کی سٹارک اور گلاک کی کثیرالجہاتی تصور سازی کی مسلسل تائید مہیا کر رہی ہے۔ (ڈی جانگ، فاکنر، اور وارلینڈ 1976: پلٹی اور سٹاک مین 1986: ہمل فارب 1975)

اوپر جائزہ لی گئی شہادت کی بنیاد پر، مسلم خداپرستی کا مطالعہ اور تجزیہ سٹارک اور گلاک کی مذہبی خداپرستی کی تصور سازی کی روشنی میں کیا گیا۔ اس تصور سازی کو، آسٹریلیا، پاکستان اور انڈونیشیا میں اہلِ علم مسلمان جواب دہندوں کے ساتھ وسیع انٹرویوز کے تابع کیا گیا۔ مزید برآں، ان تمام ممالک میں متعدد خاص نکتے پر مرکوز گروہی بحثیں منعقد کی گئیں جن میں شرکا کو دعوت دی گئی کہ وہ سروے کے سوالنامے کے ڈرافٹ پر نظرثانی کرنے کے بڑے کام کے ایک حصے کے طور پر، مذہبیت کی مختلف جہات کا تنقیدی جائزہ لیں اور اس کی قدر پیمائی کریں۔ اس کے حتمی متن کو، مسلم ممالک میں مذہبیت کے کثیرملکی مطالعے میں استعمال کیا جاتا تھا۔

ان انٹرویوز اور بحثوں کے نتیجے کے طور پر پانچ ایسی جہات کی شناخت کی گئی جن کا مقصود ومنشا مسلم خداپرستی کو بیان کرنے اور اس کو نشان زد کرنے کا تھا یہ جہت، نظریاتی، رسوماتی، عباداتی، تجرباتی اور نتائجی مذہبی تصور کی جہات تھیں۔ انفرادی جواب دہندوں اور مرکزتوجہ گروپوں سے یہ کہا گیا کہ وہ ان بیان شدہ پانچ جہات کے اعداد وشمار جمع کرنے کیلئے سروے کے سوالنامے میں شامل کرنے کیلئے مختلف سوالات کی موزنیت کی طرف رہنمائی کریں۔ درج ذیل حصہ پر جہت کی ایک مختصر تعریف اور وہ شقیں مہیا کرتا ہے جو اعداد وشمار جمع کرنے کے لئے استعمال کی گئیں۔

مسلم خداپرستی کی حدود:

نظریاتی جہت..... مذہبی اعتقادات:

یہ جہت اُن مذہبی اعتقادات پر مشتمل ہے جن کی ایک مسلمان سے درحقیقت رکھنے کی توقع کی جاتی ہے اور درحقیقت اُن سے متمسک ہونے کا تقاضا کیا جاتا ہے دوسرے مذاہب کی طرح اسلام کے اعتقادی ڈھانچے کو بھی تین اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ عقائد کی پہلی قسم الوہیت کے وجود کی تصدیق کرتی ہے اور اس کی نوعیت کو بیان کرتی ہے۔ عقائد کی دوسری قسم الوہی مقصد کی وضاحت کرتی ہے، اور اس مقصد کے حوالے سے صاحب ایمان کے کردار کو بیان کرتی ہے۔ تیسری قسم کے عقائد مذہب کی اخلاقی پابندیوں کیلئے بنیاد مہیا کرتے ہیں۔ عمرانیاتی بحث میں ان اعتقادات کو عمومی طور پر تصدیقی، مقصدی، اور نافذہ اعتقادات کہا جاتا ہے۔ (گلاک اور سٹارک 1965)

اسلام میں تصدیقی اور مقصدی اعتقادات پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ تاہم محض اعتقادات پر زور اُن کی نمایاں خصوصیت اور مسلمان کی زندگی میں اُن کے کردار کے موضوع سے گریز کرنا ہے۔ ان کا جائزہ بالواسطہ طور پر ایک مسلمان شخص کے رسوم کے بارے میں طرزِ عمل سے لگایا جاسکتا ہے، جو مذہب پرستی اور خُدا پرستی کی دوسری جہتوں کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔ اس مطالعے میں فوکس اصولوں سے جذبہ حاصل کرنے والے اُن بنیادی اعتقادات پر ہوتا ہے جو مسلمان رکھتے ہیں تاکہ اُن کیلئے ان اعتقادات کے مفہوم پر، کیونکہ مفہوم کے سوالات دوسرے پیچیدہ سوالات اُٹھاتے ہیں اور ایک الگ مطالعے کا تقاضا کرتے ہیں۔

اصولوں سے جذبہ پانے والے بنیادی اعتقادات، کی بہت بڑی تعداد کی شناخت مقدس اسلامی متون سے کی گئی اور انہیں مرکز توجہ گروپوں کو اور اہم منتخب مُخبروں کو پیش کیا گیا۔ درج ذیل اعتقادات کا بہت عمومیت سے ذکر کیا گیا اور لہٰذا اُنہیں نظریاتی سمت کے حجم اور شدت معلوم کرنے کیلئے منتخب کیا گیا: اللہ پر یقین: قرآنی معجزات پر یقین: حیات بعدالممات پر یقین: شیطان کے وجود پر یقین: اور اس بات پر یقین کہ صرف وہی لوگ جنت میں جائیں گے جو حضرت محمد پر یقین رکھتے ہیں۔ یہ تمام بنیادی طور پر تصدیقی اور مقصدی اعتقادات ہیں۔

رسوماتی جہت:

رسوم، ایک رسمی مذہب کا جزو لاینفک ہوتی ہیں۔ ان میں مذہبی عمل کے افعال شامل

ہوتے ہیں بشمول، عبادت، ایثار اور ایسی چیزوں کے جو لوگ اپنے مذہبی پیمان کو روبہ عمل لانے کیلئے کرتے ہیں۔ (سٹارک اور گلاک 1968، صفحہ 15) تمام مذاہب تعریف، دُعا، توبہ اور اطاعت کی رسومات کو اپنے اندر شامل کرتے ہیں، اگرچہ ان میں سے ہر ایک پر زور مختلف رسمی مذاہب میں مختلف ہوتا ہے۔ عمرانیاتی تجزیے میں، رسومات کو مذہبی اداروں کی دیکھ بھال، مذہبی قومیت، اور مذہبی تشخص میں ایک انتہائی اہم کردار ادا کرنے والی خیال کیا جاتا ہے۔ اجتماعی مذہبی رسومات میں شرکت، مشترکہ اقدار اور علم اور تجربے کی مشترکہ اقسام کی لاشعوری ملکیت کے ذریعے فرد کی معاشرت میں اہم کردار ادا کرتی ہے (بیل 1997)۔

مذہبی رسومات کے تجزیے پر کم از کم دو راستوں سے پہنچا جاسکتا ہے اوّل، یہ افراد کو اُس کثرت کے حوالے جس سے وہ رسوماتی سرگرمیوں میں حصہ لیتے ہیں تمیز کرنے پر فوکس کرسکتا ہے، اور دوم یہ اُن افراد کیلئے جو ان رسومات میں حصہ لیتے ہیں اُن رسوماتی افعال کے مقصد پر فوکس کرسکتا ہے۔ یہاں اختیار کیا جانے والا تجزیہ بنیادی طور پر پہلے تناظر پر فوکس کرے گا، لیکن یہ مقصد کے سوال کا کھوج لگانے کی بھی کوشش کرے گا۔ تاہم ایک مسلمان فرد کیلئے رسومات کے مقصد کے گہرے اور موزوں مطالعے کیلئے ایک زیادہ موزوں مستقبل کے موقع کیلئے انتظار کرنا ہوگا۔

اسلام رسومات سے مالا مال ایک مذہب ہے۔ مسلمانوں سے اپنے عقیدے کے اظہار کیلئے خصوصی رسومات ادا کرنے کا تقاضا کیا جاتا ہے۔ صلوٰۃ (روزانہ کی عبادت) اور وضو (نماز ادا کرنے سے پہلے ہاتھوں، چہرے اور منہ اور پاؤں کا صاف کرنا) مسلمانوں کے اندر ایک مذہبی قومیت کے احساس کو پروان چڑھانے کیلئے ہمیشہ سے اہم رہے ہیں اور ابھی تک اہم ہیں۔ مذہبی رسومات کی ادائیگی کی کثرت۔ ایک فرد کی مذہبیت یا مذہب پرستی کا ایک مفید اور معنی خیز اشارہ نما ہے۔

ان قابلِ لحاظ امور کے پیشِ نظر اس سمت کا کھوج لگانے کیلئے درج ذیل رسومات کا انتخاب کیا گیا۔ دن میں پانچ مرتبہ یا اس سے زیادہ صلوٰۃ (نماز) کی ادائیگی: قرآن کریم کی تلاوت روزانہ یا ہفتے میں کئی بار، ماہِ رمضان میں روزوں کی پابندی: اور زکوٰۃ کی ادائیگی۔ یہ تجزیہ ان کی ادائیگی کی کثرت پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ ان سے ایک نتیجہ جو اخذ کیا گیا وہ یہ تھا کہ یہ رسومات انفرادی اور اجتماعی دونوں سطوح پر ایک دوسرے سے باہم مربوط ہیں۔

عباداتی جہت:

یہ جہت رسوماتی کے ساتھ مماثل ہے۔ رسومات مذہبی اظہار اور پیمان کے انتہائی رسمی پہلو ہیں۔ اکثر اوقات ایک مذہبی شخص ذاتی اور کسی حد تک نجی عبادت کے اعمال میں حصہ لیتا ہے۔ بعض اوقات سماجی دباؤ یا دوسری غیر مذہبی قابلِ لحاظ چیزیں لوگوں کو رسمی مذہبی رسومات میں حصہ لینے پر اُکساتی ہیں۔ روزمرہ زندگی میں مذہبی رسومات کی نفوذ پذیری اور اس آسانی کو مِدّنظر رکھتے ہوئے جن سے ایک شخص ہر جگہ پر ادا کی جاسکنے والی رسومات جیسا کہ روزانہ کی نماز، میں حصہ لے سکتا ہے یہ بات اسلام میں خاص طور پر ٹھیک ہے۔ دوسرے لفظوں میں مذہبی رسومات میں شرکت، ہوسکتا ہے، مذہبی پیمان یا خداپرستی کی نشاندی کرے یا نہ کرے، تاہم اس بات کا اطلاق عبادت کے اُن اعمال پر نہیں ہوتا جو نجی ہیں اور اکثر اوقات برجستہ ہوتے ہیں۔ ان اسباب کی بنا پر عبادت مذہبی پیمان کا ایک اچھا اور معنی خیز اشارہ نما ہے۔ اس مطالعے میں عبادت کے دو پیمانے استعمال کئے گئے۔ روزمرّ ہ کے فیصلوں میں قرآن کریم سے رہنمائی لینا اور نجی عبادات۔

تجرباتی جہت:

یہ جہت مذہب پرستی کی ادراکی جہت ہے۔ اس میں شامل ہیں حقیقت الہیہ کے ساتھ کسی قسم کا رابطہ یا تجربہ سے متعلقہ علم اور اس سے پیدا ہونے والے جذبات۔ یہ تجربات عموماً فکر مندی، ادراک بھروسے، یقین یا خوف کے اردگرد ترتیب پاتے ہیں۔ (گلاک اور سٹارک1965، صفحہ نمبر13)۔ ایسی توقعات تمام مذاہب میں پائی جاتی ہیں۔ (جیمز1902) اسلام میں صوفی روایت، ساتھ ہی ساتھ 'لوک' یا مقبولِ عام' اسلام کی بہت سی روایات، بطور ذاتی خداپرستی کی ایک تصدیق کے، ذاتی مذہبی تجربے یا الوہیت کے ساتھ رابطے پر بہت زیادہ زور دیتی ہیں۔ (دیکھئے گیلنز1968: گیرٹز1965)۔

یہ جہت ہمیشہ ایسے موضوعی جذبات، حسیات یا تصورات کا احاطہ کرتی ہے جو ایک فرد کے مافوق الفطرت حسیت کے ساتھ مزعومہ تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ مذہبی تجربہ ایسے مواقع کی تشکیل کرتا ہے جو ان لوگوں کی طرف سے بیان کئے جاتے ہیں جو ان میں سے بطور اُن کے اپنے اور کسی مافوق الفطرت حسیت کے درمیان بطور مُٹھ بھیڑ یا رابطے کے گزرتے ہیں۔ اس مطالعے میں مذہبی تجربے کا جائزہ لینے کیلئے پانچ احساسات کو استعمال کیا گیا: اللہ کے سامنے موجود ہونے کا احساس: پیغمبر محمدؐ کے ہاتھوں بچائے جانے کا احساس: اللہ سے خائف ہونے کا احساس: شیطان

کی طرف سے ورغلائے جانے کا احساس۔ اس نوعیت کے تجربات کو بالترتیب تصدیقی، ردِّعمل سے متعلق، نجات سے متعلق، پابندیوں سے متعلق اور ترغیبی، کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔ (سٹارک اور گلاک 1968)

نتائجی جہت:

تمام مذاہب، اپنے ماننے والوں اور اُن کی روزمرہ کی زندگیوں پر اثرات سے اپنا واسطہ رکھتے ہیں۔ کچھ مذاہب کچھ دوسرے مذاہب کی نسبت ان اثرات کے بارے میں زیادہ واضح ہیں۔ اسلام میں، اس کی مذہبی تعلیمات کی اطاعت کو اس دنیا میں ایک خدائی خوبی اور دوسری دنیا میں روحانی نجات کو حاصل کرنے کا ایک ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ بعض اوقات صلے فوری ہوتے ہیں اور ایسی چیزوں جیسا کہ ذہنی سکون، بہتری کا احساس، ذاتی مسرت اور یہاں تک کہ روزمرہ زندگی کی سرگرمیوں میں محسوس کامیابی کو محیط ہوتے ہیں۔ اسلام، اس کے بنیادی عقائد و تعلیمات کی اطاعت نہ کرنے کے نتائج کے خلاف بھی کرتا ہے۔

مثال کے طور پر اسلام میں اللہ کے وجود اور زندگی کے خدا کی طرف سے تخلیق ہونے کے بارے میں تصدیقی عقائد پر بہت زور دیا گیا ہے۔ ان چیزوں پر یقین نہ رکھنے والوں کو ’کافر‘ قرار دیا جاتا ہے جنہیں ابدی لعنت کا سزاوار گردانا جاتا ہے۔ اس مطالعے میں خدا کے احکام سے سرکشی کے طور پر دو تصورات کو منتخب کیا گیا۔ ”کیا آپ اتفاق کرتے ہیں کہ وہ شخص جو یہ کہتا ہے کہ اللہ نہیں ہے، ممکنہ طور پر خطرناک خیالات کا حامل ہو سکتا ہے؟“ اور یہ عقیدہ کہ ’ڈارون کا نظریۂ ارتقا ممکنہ طور پر ٹھیک نہیں ہو سکتا“۔

مسلم خدا پرستی: بین الاقوامی تقابلات:

نظریاتی جہت_مذہبی اعتقادات:

اللہ پر یقین:

انڈونیشیا، پاکستان، قزاقستان، ترکی، ایران ملائشیا اور مصر میں جواب دہندگان سے اللہ کے وجود پر یقین کے بارے میں پوچھا گیا۔ جدول نمبر 1 میں رپورٹ کیے گئے نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ سوائے قزاقستان کے تمام ممالک میں جواب دہندوں کی غالب اکثریت نے اس بیان سے اتفاق کیا: ”میں جانتا ہوں کہ اللہ حقیقتاً وجود رکھتا ہے اور مجھے اس بارے میں کوئی شک نہیں

ہے''۔ قزاقستان میں جواب چونکا دینے کی حد تک مختلف تھا۔ جواب دہندوں میں سے صرف ایک تہائی (31 فیصد) اللہ کے وجود پر بغیر شک کے یقین رکھتی تھی۔ اور 25 فیصد نے اس بیان کے ساتھ اتفاق کیا کہ ''اگر چہ مجھے کچھ شکوک ہیں، لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ میں اللہ پر یقین رکھتا ہوں۔ قزاقوں میں سے 50 فیصد نے کہا کہ ''میں بعض اوقات اللہ پر یقین رکھتا ہوں محسوس کرتا ہوں لیکن بعض اوقات نہیں'' اور اسی تناسب نے کہا کہ ''میں ذاتی خدا پر یقین نہیں رکھتا لیکن کسی نہ کسی قسم کی اعلیٰ قوت پر یقین رکھتا ہوں''

جدول 3.1 اللہ پر یقین

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائشیا	ٹُرکی	ایران
میں جانتا ہوں کہ اللہ موجود ہے اور مجھے اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے۔	97	97	31	97	96	88	85
اگر چہ مجھے شکوک ہیں لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ میں اللہ پر یقین رکھتا ہوں	1	1	25	2	2	4	3
میں بعض اوقات یہ پاتا ہوں کہمیں اللہ پر یقین رکھتا ہوں لیکن بعض دوسرے اوقات میں نہیں	-	-	15	-	1	2	2
میں شخصی خُدا پر یقین نہیں رکھتا لیکن کسی نہ کسی قسم کی برتر قوت میں ضرور یقین رکھتا ہوں	-	-	15	-	-	2	4
دوسرے☆	2	2	19	-	2	6	7

☆ دوسرے لوگوں کے اُس فیصد کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ان بیانات سے متفق ہیں: ''میں نہیں جانتا کہ کوئی اللہ ہے اور میں نہیں جانتا کہ اُسے تلاش کرنے کا کوئی طریقہ ہے''، ''میں اللہ پر یقین نہیں رکھتا'' ''اوپر دیئے گئے بیانات میں سے کوئی بھی اُس کی نمائندگی نہیں کرتا جو میں اللہ کے بارے میں یقین رکھتا ہوں'' ''جو کچھ میں یقین کرتا ہوں اللہ کے بارے میں وہ ہے''

نوٹ: مختلف ممالک کیلئے N یوں تھے۔ انڈونیشیا=1472 پاکستان=1185، قزاقستان=970، مصر=786، ملائشیا=803، ترکی=527، ایران=614۔ اور یہ تعداد اُن تمام جدّولوں پر لاگو ہوتی

ہے جو اس باب میں پیش کی گئی ہیں۔

قرآنی معجزوں پر یقین:

جواب دہندوں سے پوچھا گیا: ''قرآن بہت سے معجزات کے بارے میں بتاتا ہے، کچھ حضرت محمدؐ کے حق میں ہیں اور کچھ دوسرے پیغمبروں کے حق میں۔ عمومی بات کرتے ہوئے، درج ذیل بیانات میں سے کونسا اُس کے قریب ترین ہے جو کچھ آپ اسلامی معجزات کے بارے میں یقین رکھتے ہیں۔ جوابات جدول 2 میں دیئے گئے ہیں۔ تقریباً تمام پاکستانی، ملائشیائی اور مصری اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ معجزات ویسے ہی ظہور پذیر ہوئے جیسا کہ قرآنِ کریم کہتا ہے کہ وہ ہوئے۔ ان کی قریبی پیروی انڈونیشیوں۔ ترک اور ایرانی جواب دہندوں کی طرف سے کی گئی۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ قزاقستان، انڈونیشیا، ایران، ترکی کے جواب دہندوں کی ایک قابلِ ذکر اقلیت نے اس عقیدے کا اظہار کیا کہ معجزات کی توجیہہ فطری اسباب سے ہوسکتی ہے۔ قزاق جواب دہندوں کا جواب نمایاں طور پر دوسروں سے مختلف تھا۔ صرف 29 فیصد قرآنی معجزوں پر یقین رکھتے تھے اور اُن میں سے تقریباً نصف معجزات پر بالکل یقین نہیں رکھتے تھے۔ تُرکی اور ایران میں بھی نسبتاً کم تناسب میں لوگ ایسے ہی اعتقادات رکھتے تھے۔

جدول 3.2 معجزات پر یقین

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائشیا	تُرکی	ایران
میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ معجزات اُسی طرح سے ظہور پذیر ہوتے ہیں جس طرح کہ قرآن کہتا ہے کہ وہ ہوئے۔	84	98	29	94	95	70	78
میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ معجزات کی توجیہہ فطری اسباب سے کی جاسکتی ہے	14	1	28	2	3	11	11
میں معجزات میں یقین نہیں رکھتا	2	1	44	4	2	19	11

حیات بعد الممات:

جواب دہندوں سے اس بات کی نشاندہی کرنے کیلئے کہا گیا کہ وہ کس حد تک یقین رکھتے

ہیں کہ موت کے بعد ایک زندگی ہے۔ جدول نمبر 3 کے نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ 90 فیصد سے زیادہ انڈونیشی، پاکستانی، ملائیشیائی، اور مصری جواب دہندہ حیات بعدالممات پر مکمل طور پر یقین رکھتے تھے اور 84 فیصد ایرانی اور 70 فیصد ترکی بھی اسی عقیدے پر ایمان رکھتے تھے تاہم قزاقوں کی بہت کم تعداد (13%) مکمل طور پر حیات بعدالممات پر یقین رکھتی تھی۔ لیکن 34 فیصد نے یہ کہا کہ غالباً یہ صحیح ہے کہ موت کے بعد کوئی زندگی ہے۔ دوسرے چھ ممالک میں اُن کے بھائی مسلمانوں کے برعکس 31 فیصد قزاقوں نے کہا کہ وہ نہیں جانتے کہ کوئی دوسری زندگی ہے اور باقی کے 17 فیصد بھی یقین نہیں ہے۔

جدول 3.3 موت کے بعد زندگی ہے

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
بالکل صحیح	93	95	13	91	92	71	84
غالباً صحیح	5	1	34	5	3	11	6
یقین نہیں	1	1	17	1	2	7	5
غالباً صحیح نہیں			3			2	1
یقیناً صحیح نہیں		1	2	1	2	5	1
نہیں جانتا	1		31	1		5	3

شیطان پر یقین:

اس سوال نے کہ اُنہیں کتنا یقین ہے کہ شیطان حقیقی وجود رکھتا ہے تقریباً دوسری زندگی پر یقین کے متعلق جواب کے مماثل قرینہ پیدا کیا۔ (دیکھئے جدول 4) نوے فیصد سے زیادہ انڈونیشی، پاکستانی، ملائشیائی اور مصری جواب دہندگانِ یقین رکھتے تھے کہ شیطان واقعی موجود ہے۔ ایران اور ترکی میں بالترتیب 73 اور 69 فیصد یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کے تقابل میں صرف 7 فیصد قزاق اس عقیدے میں شریک تھے اور دوسرے 29 فیصد قزاقوں نے یہ کہا کہ غالباً شیطان وجود رکھتا ہے۔ 60 فیصد سے زیادہ قزاقوں کو یقین نہیں تھا یا وہ یقین نہیں رکھتے تھے یا جانتے نہیں تھے کہ شیطان وجود رکھتا ہے اور اُن کی پیروی 17 فیصد ایرانی اور ترکی جواب دہندوں نے بھی کی جنھوں نے اس طرح کے عقائد کا اظہار کیا۔

جدول 3.4: شیطان حقیقی وجود رکھتا ہے۔

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
بالکل صحیح	91	94	7	95	94	69	73
غالباً صحیح	7	2	29	4	5	13	10
یقین نہیں/غالباً صحیح نہیں/یقیناً صحیح نہیں/نہیں جانتے	2	2	63	1	1	17	1

اس بات پر یقین کہ صرف وہی لوگ جنت میں جائیں گے جو حضرت محمد ١ پر یقین رکھتے ہیں:

مسلم خدا پرستی اور وحی خداوندی پر یقین لازم وملزوم ہیں اور یہ کہ یہ وحی ایمانداروں کو نجات کے صحیح راستے پر لے جائے گی۔ ایک مسلمان کیلئے ایمان کی انتہائی اہم شقوں میں سے ایک حضرت محمدؐ پر بطور نجات دہندہ کے یقین رکھنا ہے۔ آپ کی مثال۔ سُنت پر عمل کرنا پاکیزہ مسلم زندگی کا راستہ ہے اور لہٰذا نجات کا راستہ ہے۔ مسلمانوں کے لئے حضرت محمد ١ سب سے زیادہ قابلِ احترام ہستی ہیں اور اُن کی تمام محبت اور عقیدت کا مرکز ہیں۔

اس سوال کے مختلف ممالک سے جوابات کی رپورٹ جدول نمبر 6 میں پیش کی گئی ہے، یہ ظاہر کرتے ہیں کہ پاکستان سے 77 فیصد، ملائشیا سے 65 فیصد، انڈونیشیا سے 16 فیصد، مصر سے 47 فیصد اور ترکی سے 39 فیصد یہ یقین رکھتے تھے کہ یہ بات مکمل طور پر صحیح ہے کہ صرف وہی لوگ جنت میں جائیں گے جو حضرت محمدؐ پر یقین رکھتے ہیں صرف 20 فیصد ایرانیوں اور 9 فیصد قزاقوں نے دوسرے ملکوں سے اپنے مسلمان بھائیوں کے ساتھ اس عقیدے میں اشتراک کیا۔ حیرت کی بات ہے کہ 70 فیصد ترکوں اور قزاقوں اور 50 فیصد ایرانیوں نے، پاکستان ملائشیا، انڈونیشیا اور مصر کے مسلمان بھائیوں کے ساتھ یا تو اس عقیدے میں اشتراک نہیں کیا یا وہ پُر یقین نہیں تھے، لیکن موخرالذکر ممالک میں بھی 18، سے 38 فیصد کی قابلِ ذکر تعداد بھی یا تو پُر یقین نہ تھی یا اس بات پر یقین نہیں رکھتی تھی کہ نجات حضرت محمدؐ کے ذریعے ہوتی ہے۔ یہ نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ مختلف ممالک کے مسلمانوں کے ہاں اسی جواب کا طرز قابلِ ذکر حد تک اُن دوسرے عقائد سے مختلف ہے جن کا یہاں جائزہ لیا گیا ہے۔

جدول3.5: صرف وہی لوگ جنت میں جا سکتے ہیں جو حضرت محمدؐ پر یقین رکھتے ہیں۔

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
بالکل صحیح	61	77	9	47	65	39	20
غالباً صحیح	13	4	21	15	10	10	9
یقین نہیں	7	8	21	17	15	14	17
غالباً صحیح نہیں	4	2	4	9	2	10	9
یقیناً صحیح نہیں	6	4	9	8	3	19	32
نہیں جانتا	9	4	36	4	5	7	13

کٹڑپن کا اشاریہ:

کٹڑپن کا اشاریہ درج ذیل طریقِ کار کو استعمال کرتے ہوئے تیار کیا گیا۔ اس جواب کو ”میں جانتا ہوں کہ اللہ حقیقتاً وجود رکھتا ہے اور مجھے اس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہے“ کو ایک نمبر دیا گیا اور باقی تمام جوابات کو صفر دیا گیا۔ اس جواب کو کہ ”میں یقین رکھتا ہوں کہ معجزات اُسی طرح سے ظہور پذیر ہوئے جس طرح کہ قرآن کہتا ہے کہ وہ ہوئے“ ایک نمبر دیا گیا اور باقی جوابات کو صفر دیا گیا اسی طرح ”حیات بعد الممات“ اور ”شیطان حقیقی وجود رکھتا ہے“ اور ”صرف وہی لوگ جنت میں جائیں گے جو حضرت محمدؐ پر یقین رکھتے ہیں“ کے جواب ”بالکل صحیح“ کو ایک نمبر اور باقی تمام جوابات کو صفر دیا گیا۔ ان نمبروں کو استعمال کرتے ہوئے نظریاتی کٹڑپن کا ایک اشاریہ تیار کیا گیا۔ اس اشارے میں 65 بلند ترین سکور بلند کٹڑپن اور صفر کا سکور کم کٹڑپن کو ظاہر کرتا ہے۔

جدول نمبر 6 سات ممالک کیلئے کٹڑپن کے اشارے کے نتائج کی رپورٹ کو ظاہر کرتی ہے۔ پاکستان، 76 فیصد جواب دہندوں کے پانچ نمبر حاصل کرنے سے، مذہبی اعتقادات کے معاملے میں سب سے زیادہ کٹڑ ملک تھا، جس کی پیروی ملائشیا نے (55%) انڈونیشیا (49%) مصر (39%) ترکی (33%) اور ایران (14%) نے کی۔ قزاقستان میں اسلامی مذہبی کٹڑپن وجود رکھتا ہوا محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم چار اور پانچ کے حاصل کردہ نمبروں کو اکٹھا کرلیں تو پھر 80 فیصد سے اوپر

پاکستانی، ملائشیائی، انڈونیشی اور مصری اور 60 فیصد ترکی اور ایرانی جواب دہندہ کٹر ہیں۔ لیکن قزاق جواب دہندہ اُن کی نمونے کی تصویر ہیں جن میں سے بڑی اکثریت (75%) نے صفر اور ایک سکور حاصل کیا۔

جدول 3.6: مذہبی اعتقادات کے کٹرپن کا اشاریہ

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
بلند5	49	76	1	39	55	33	14
4	34	20	3	50	35	26	46
3	11	2	6	7	7	13	16
2	5	1	14	3	3	11	10
1	1		24	1	1	8	8
پست0	9	4	51	4	5	10	6

اس شہادت کے مزید تجزیے نے یہ ظاہر کیا ہے کہ کٹرپن کی سطح سماجی۔ آبادیاتی عوامل سے متاثر تھی، عمومی طور پر صنف کا مذہبی عقائد میں کٹرپن کی سطح پر ایک اثر تھا۔ معمر افراد اپنے مذہبی عقائد میں قدرے زیادہ کٹر تھے۔ مصر اور انڈونیشیا میں تعلیمی قابلیت کا کٹرپن کے ساتھ یقینی طور پر تعلق تھا لیکن پاکستان، ایران اور ترکی میں ایسا نہیں تھا جہاں رجحان اس کے بالکل برعکس تھا۔ مصر، ترکی اور انڈونیشیا میں مذہبی اعلیٰ طبقہ عام عوام کی نسبت زیادہ کٹر تھا۔ تاہم پاکستان میں مسلمان پیشہ ورانہ اعلیٰ طبقہ عام لوگوں کی نسبت کم کٹر تھا۔ قزاقستان میں عام لوگوں اور اعلیٰ طبقے کے مذہبی اعتقادات کم وبیش یکساں تھے۔

رسوماتی جہت:

اسلام رسومات سے مالا مال مذہب ہے۔ اور مسلمانوں سے ایک مذہبی فریضے یا اپنے عقیدے کے اظہار کیلئے خصوصی رسومات ادا کرنے کا تقاضا کیا جاتا ہے۔ اس مطالعے میں رسوماتی جہت کو معلوم کرنے کیلئے مسلمانوں کی طرف سے عام طور پر ادا کی جانے والی چار مذہبی رسوم کو استعمال کیا گیا: روزمرہ کی نماز کی ادائیگی: زکوٰۃ کی ادائیگی: ماہِ رمضان میں روزے رکھنا: اور قرآن کریم کی تلاوت۔ تحقیقات کے نتائج کی رپورٹ درج ذیل حصے میں پیش کی گئی ہے۔

روزانہ نماز کی ادائیگی:

تمام مسلمان بالغان سے بطور ایک مذہبی فریضے کے دن میں پانچ مرتبہ نماز ادا کرنے کا تقاضا کیا جاتا ہے..... جواب دہندوں سے پوچھا گیا، ''آپ کتنی مرتبہ صلوٰۃ ادا کرتے ہیں؟'' اُن کے سامنے متعدد جوابات پیش کیے گئے جن کی فہرست جدول نمبر 7 میں دی گئی ہے ایران میں جوابات قدرے مختلف تھے لیکن اُنہیں دوسرے ممالک کے ساتھ قابلِ موازنہ بنا دیا گیا ہے۔ انڈونیشی جواب دہندگان اپنا نماز کا فریضہ بہت سختی سے ادا کرتے تھے۔ اس طرح کہ اُن کے 96 فیصد افراد دن میں پانچ مرتبہ یا اس سے زیادہ مرتبہ نماز ادا کرتے تھے۔ اُن کے پیچھے مصری تھے، جن میں سے 90 فیصد روزانہ پانچ مرتبہ یا اس سے زیادہ نماز ادا کرتے تھے۔ صرف 57 فیصد پاکستانی دن میں پانچ یا اس سے زیادہ مرتبہ نماز ادا کرتے تھے۔ قزاق روزانہ نماز کے سب سے کم پابند تھے۔ اس طرح کہ اُن کے صرف پانچ فیصد افراد نے اظہار کیا کہ وہ روزانہ پانچ سے زیادہ مرتبہ نماز ادا کرتے ہیں۔ درحقیقت قزاقوں کی ایک غالب تعداد یا تو کبھی نماز نہیں پڑھتی یا کبھی کبھار نماز پڑھتی ہے۔ لہٰذا یہ شہادت مسلمانوں کے اندر روزانہ فرض نماز کو ادا کرنے میں ایک قابلِ ذکر تنوع کا اظہار کرتی ہے۔

جدول 3.7 نماز کی ادائیگی

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
ایک سے چار مرتبہ روزانہ	1	19	4	3	5	4	5
دن میں پانچ مرتبہ	47	46	4	70	72	25	65
دن میں پانچ مرتبہ سے زیادہ	49	11	1	20	19	8	5
صرف جمعہ کے دن		5	2			15	1
صرف خاص موقع پر		2	9	1		15	3
کبھی نہیں		10	67	3		25	8
کبھی کبھار/شاذ و نادر	2	2	14			15	9

زکوٰۃ کی ادائیگی اور روزے رکھنا:

دو دوسرے اعمال جن کی ایک مسلمان سے توقع کی جاتی ہے، زکوٰۃ (غربا کا ٹیکس) کی

ادائیگی اور ماہِ رمضان میں روزے رکھنا ہے۔ جواب دہندگان سے پوچھا گیا کہ آیا اُنہوں نے پچھلے 12 ماہ کے دوران زکوٰۃ دی ہے اور روزے رکھے ہیں۔

جدول 8 الف میں دیئے گئے نتائج برائے زکوٰۃ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ انڈونیشی، مصری اور ملائشیائی اپنے زکوٰۃ کے فریضے کو سب سے زیادہ سنجیدگی سے لیتے ہیں جن کے پیچھے ترک اور پاکستانی ہیں۔ یہاں تک کہ قزاق بھی جو کہ اسلامی اعمال کی ادائیگی میں زیادہ فعال نہیں ہیں اپنے زکوٰۃ کے فریضے کی ادائیگی میں زیادہ فعال محسوس ہوئے ہیں'' اس طرح کہ اُن میں سے نصف نے یہ کہا کہ اُنہوں نے زکوٰۃ ادا کی ہے۔ ایرانی جواب دہندگان اس عمل کے سب سے کم پابند تھے اس طرح کہ صرف 31 فیصد نے یہ کہا کہ اُنہوں نے زکوٰۃ ادا کی ہے۔ ایران میں تقریباً 30 فیصد لوگوں نے سوال کا جواب نہیں دیا۔ ایرانیوں کی کم تعداد، جو کہ شیعہ ہیں، زکوٰۃ کے سلسلے میں اپنے سُنی مسلمان بھائیوں کے مقابلے میں قدرے مختلف عمل کی پیروی کرتے ہیں، اور یہی چیز اُن کی کم تعداد کی توجیہہ کر سکتی ہے۔ اس کا طرز اُس طرز کے مماثل تھا جو نماز کی صورت میں دیکھا گیا۔ انڈونیشی، ملائشیائی، اور مصری واضح طور پر اپنی زکوٰۃ کے زیادہ سختی سے پابند تھے۔ بہ نسبت پاکستانیوں، ایرانیوں اور قزاقوں کے۔ روزہ رکھنے کے سلسلے میں انڈونیشیوں، مصریوں اور پاکستانیوں نے تقریباً مکمل پابندی کی اطلاع دی۔ جبکہ صرف 19 فیصد قزاقوں نے پچھلے سال کے دوران روزے رکھنے کی اطلاع دی۔ جدول نمبر 8 ب)

جدول 3.8: زکوٰۃ کی ادائیگی

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
ہاں	94	58	49	87	80	64	31
نہیں	6	39	52	13	20	36	39

نوٹ ایران کے بارے میں: کُل 100 فیصد کے برابر نہیں ہے کیونکہ 30% جواب دہندوں نے اس سوال کا جواب نہیں دیا۔

جدول 3.9 روزہ رکھا

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
ہاں	99	93	19	99	99	8	78
نہیں	1	5	81	1	1	17	15

جدول3.10 قرآن کی تلاوت (%)

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
میں دن میں ایک مرتبہ یا زیادہ باقاعدگی سے تلاوت کرتا ہوں	30	32	2	23	24	4	12
میں ہفتے میں کئی مرتبہ باقاعدگی سے تلاوت کرتا ہوں	16	15	3	26	20	10	13
میں ہفتے میں ایک دفعہ باقاعدگی سے پڑھتا ہوں	2	3	3	9	4	7	9
میں اکثر پڑھتا ہوں لیکن باقاعدہ وقفوں سے نہیں	31	18	8	24	25	5	21
میں کبھی کبھار ایک مرتبہ تلاوت کرتا ہوں	12	20	18	7	15	4	22
میں صرف خاص مواقع پر اس کی تلاوت کرتا ہوں	4	5	64	7	9	21	9
میں کبھی قرآن کی تلاوت نہیں کرتا یا شاذونادر کرتا ہوں	4	5	2	3	2	49	15

قرآنِ کریم کی تلاوت:

تمام مسلمانوں سے قرآن کریم کی تلاوت کرنے کی توقع کی جاتی ہے، کیونکہ یہ اسلام کی سب سے اہم اور سب سے مقدّس کتاب ہے۔ صرف اس کی تلاوت ہی ایک فرد کیلئے نیکی کا

سبب سمجھی جاتی ہے۔ لہٰذا قرآنِ کریم کی تلاوت مسلمانوں کے ہاں بہت عام عمل ہے۔ مطالعے میں جواب دہندوں سے پوچھا گیا ''آپ کتنی بار قرآنِ کریم پڑھتے ہیں؟'' اُن کے سامنے متعدد ممکنہ جوابات رکھے گئے اور اُن سے یہ کہا گیا کہ وہ ایک جواب چُنیں جو اُن پر سب سے زیادہ لاگو ہوتا ہو۔ اصل انتخابات اور اُن کے نتائج جدول نمبر 9 میں دیئے گئے ہیں۔ یہ نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ تقریباً نصف انڈونیشی، ملائشیائی اور پاکستانی اور مصری قرآنِ کریم باقاعدگی سے دن میں ایک مرتبہ یا ہفتے میں کئی مرتبہ پڑھتے ہیں۔ ترکوں اور ایرانیوں کیلئے اس کی متماثل تعداد بالترتیب 14 اور 25 تھی۔ یہ طرزِ قزاقوں کے ساتھ شدید متقابل تھا، جن کے ہاں صرف 5 فیصد نے قرآن باقاعدگی سے پڑھنے کا اعتراف کیا۔

رسوماتی طرزِ عمل کا اشاریہ ـ مذہبی مشق:

مذہبی مشقوں کی پابندی کا ایک مجموعی تخمینہ حاصل کرنے کیلئے، درج ذیل طریقِ کار کو استعمال کرتے ہوئے، رسوماتی طرزِ عمل کا ایک اشاریہ تیار کیا گیا۔ دن میں پانچ مرتبہ یا اس سے زیادہ مرتبہ نمازوں کی ادائیگی کو ایک نمبر دیا گیا اور باقی تمام جوابات کو صفر دیا گیا: پچھلے سال کے دوران زکوٰۃ ادا کرنے اور روزے رکھنے کے بارے میں 'ہاں' کے جواب کو ایک اور 'نہ' کے جواب کو صفر نمبر دیا گیا: قرآن کریم کو دن میں ایک مرتبہ یا ہفتے میں کئی بار باقاعدگی سے پڑھنے کو ظاہر کرنے والے جواب کو ایک اور باقی تمام جوابات کو صفر نمبر دیا گیا۔

نتیجے میں بننے والا اشاریہ چار سے لے کر، جو بلند سکور کو ظاہر کرتا ہے۔ صفر سکور تک تھا جو کہ پست سکور کو ظاہر کرتا ہے۔ جدول نمبر 10 جواب دہندوں کی مختلف اقسام میں تقسیم کو ظاہر کرتا ہے۔ انڈونیشیوں، ملائشیوں اور مصریوں نے اسلامی رسومات کے ساتھ بلند ترین پیمان کا اظہار کیا جن کے پیچھے پاکستانی، ایرانی اور تُرک آئے۔ قزاقوں کا نمایاں طور پر مختلف طرز تھا۔ اُن کے صرف 4 فیصد کا پانچ یا چار سکور تھا اور 84 فیصد کا ایک اور صفر سکور تھا جو مذہبی رسومات کے ساتھ وفاداری کی بہت پست سطح کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ نتائج واضح طور پر مسلمان آبادیوں کے مابین اُن کے مذہبی پیمان میں مماثلتوں اور اختلافات دونوں کو ظاہر کرتے ہیں، جیسا کہ مذہبی رسومات کے اشاریّے سے پیمائش کی گئی ہے۔

جب اعداد و شمار کا تجزیہ جواب دہندوں کی سماجی آبادیاتی خصوصیات کی بنا پر کیا گیا تو

مذہبی مشق میں کچھ اہم اختلافات دیکھنے میں آئے۔ مصر، پاکستان، ترکی اور انڈونیشیا میں عورتیں مردوں کی نسبت مذہبی رسومات کی زیادہ پابند تھیں، اور یہ فرق مصر اور انڈونیشیا میں خاص طور پر نمایاں تھا۔ قزاق مرد اور عورتیں ممکنہ طور پر مذہبی رسومات کی پابندی کم سے کم کرتے تھے۔ عمومی طور پر عمر کا مذہبی رسومات کی ادائیگی کے ساتھ مثبت تعلق تھا۔ تعلیمی قابلیت بھی لوگوں کو مذہبی رسومات کا سختی سے پابند بنانے میں ایک بڑا عامل تھا۔

عمومی طور پر تعلیم کا مذہبی عمل کے ساتھ معکوس تعلق رکھنے کا رُجحان تھا۔ مذہبی اعلیٰ طبقہ قابلِ ذکر طور پر عام لوگوں یا مسلمان پیشہ ور لوگوں کی نسبت مذہبی رسومات کا زیادہ سختی سے پابند تھا۔ قزاق مذہبی رسومات کو کم سے کم ادا کرتے ہیں۔

جدول 3.11 مذہبی عمل کا اشاریہ۔ رسومات پسندی

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
بلند4	44	24	1	45	34	7	7
3	49	31	3	40	47	18	28
2	7	28	12	10	16	43	35
1	1	15	41	4	3	21	18
پست0	-	2	43	-	-	11	13

مذہبی وابستگی:

سٹارک اور گلاک (1968) مذہبی وابستگی کو مذہبی پیمان کی ایک سمت کے طور پر شناخت کرتے ہیں۔ مذہبی وابستگی اور رسم کے درمیان فرق یہ ہے کہ جہاں رسمی اعمال انتہائی رسمی اور مخصوص طور پر عوامی ہوتے ہیں، مذہبی وابستگی کے اعمال مخصوص طور پر عبادت اور مراقبے کے اعمال ہوتے ہیں۔ تمام مذاہب اس طرح کے دینداری کے اعمال کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ اسلام میں بہت سے مسلمان نجی طور پر عبادت کرتے ہیں، جو کہ اُن کے رسمی مذہبی فرائض سے ماورا ہوتی ہے۔ دینداری کا ایک عمل جو مسلمانوں کیلئے نجی بھی ہے اور برجستہ بھی وہ اُن کا قرآن کے ساتھ پیمان اور یہ عقیدہ ہے کہ اس کی تعلیم طرزِ عمل کیلئے بہترین رہنما ہے۔ نتیجتہً بہت سے

مسلمان اپنی روزمرہ زندگیوں میں رہنمائی کیلئے قرآن سے رجوع کرتے ہیں۔

اس مطالعے میں جواب دہندوں سے پوچھا گیا ”آپ اپنی روزمرہ زندگی کے بارے میں سوچتے ہوئے، اور اُن فیصلوں پر غور کرتے ہوئے جو آپ کو اس بارے میں کرنے ہوتے ہیں: اپنا وقت کس طرح گزاریں ”دوسرے لوگوں کے ساتھ کیسے برتاؤ کریں“ یہ فرض کرتے ہوئے کہ آپ کے بچے ہیں، اُن کی پرورش کیسے کریں اور علیٰ ہذالقیاس، جو کچھ آپ نے قرآن کریم میں پڑھا ہے، کس حد تک روزمرہ کے فیصلوں میں آپ کی مدد کرتا ہے؟“ جواب دہندوں کو فیصلے کے متعدد انتخاب دیئے گئے تھے اور اُن سے کہا گیا تھا کہ وہ ایک ایسے جواب کی نشاندہی کریں جو سب سے زیادہ اُن پر لاگو ہوتا ہے۔

جوابات، اور ساتھ ہی ساتھ جواب دہندگان کی سات ممالک میں تقسیم جدول نمبر 11 میں دی گئی ہے۔ نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ اگر ہم جواب کی دو اقسام کو اکٹھا کر دیں ”مجھے وہ مخصوص اوقات یاد ہیں جب فیصلے کرنے میں اس نے براہ راست میری مدد کی ہے“ اور ”مَیں مخصوص فیصلے کرنے کیلئے اکثر قرآنِ کریم سے رجوع کرتا ہوں“۔ تو پھر انڈونیشی سب سے زیادہ دیندار ہیں، جن کے پیچھے مصری، ایرانی پاکستانی اور ترک ہیں۔ قزاق ایک مرتبہ پھر سب سے کم دیندار ہیں۔ یہ نتیجہ رسوم پسندی کے بارے میں اوپر دیئے گئے نتائج سے ہم آہنگ ہے۔

جدول3.12 قرآن روزمرہ کے فیصلے کرنے میں آپ کی کیسے مدد کرتا ہے

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
جب میں اپنی روزمرہ زندگی گزارتا ہوں تو میں قرآن کے بارے میں بمشکل ہی سوچتا ہوں	2	33	45	13	1	9	12
مجھے کوئی خاص مثالیں تو یاد نہیں ہیں تاہم میں یقین رکھتا ہوں کہ قرآن پھر بھی میری روزمرہ زندگی میں مددگار ہے	34	17	30	33	67	21	34
میں ایسی مخصوص مثالیں یاد کر سکتا ہوں جب اس نے فیصلے کرنے میں میری براہ راست مدد کی ہے	23	44	11	16	9	16	27

میں خصوصی فیصلے کرنے کے لیے اکثر اوقات قرآن سے مشاورت کرتا ہوں	41	5	5	36	21	8	24
دوسرے	1	1	19	2	2	46	4

نجی عبادات:

یہ معلومات کہ آیا جواب دہندگان نجی طور پر عبادت کرتے ہیں صرف انڈونیشیا اور پاکستان سے حاصل کی گئیں۔ نتائج نے ظاہر کیا کہ تقریباً نصف انڈونیشی اور ایرانی اور دو تہائی پاکستانی اور ترک نجی عبادات کرتے ہیں۔ خواتین ممکنہ طور پر مردوں کی نسبت زیادہ نجی عبادت کرتی تھیں اور عمر کا نجی عبادت کی ادائیگی کے ساتھ مثبت تعلق تھا۔ انڈونیشیا میں عام لوگوں اور اعلیٰ طبقہ کے نصف نے کہا کہ وہ نجی طور پر عبادت کرتے ہیں۔ پاکستان میں مذہبی اعلیٰ طبقہ سب سے زیادہ ممکنہ طور پر نجی طور پر عبادت کرتا تھا (77%) اور عام لوگوں کا ایسا کرنے کا امکان سب سے کم تھا (56%)۔ عمومی طور پر تعلیمی معیار نے ان دونوں ممالک میں نجی عبادت کرنے کے رُجحان کو متاثر نہیں کیا۔

دینداری کا ایک اشاریہ اُن ممالک کیلئے تیار کیا گیا جن کیلئے یہ اعداد و شمار دستیاب تھے، یعنی انڈونیشیا، پاکستان، ایران، ترکی اور ملائشیا، درج ذیل طریق کار استعمال کرتے ہوئے نجی عبادات کے بارے میں سوال کے مثبت جواب کیلئے ایک نمبر دیا گیا اور منفی جواب کیلئے صفر نمبر دیا گیا۔ اس سوال میں کہ قرآن کس طرح کسی شخص کی روزمرّہ زندگی کے فیصلے کرنے میں مدد کرتا ہے۔ جواب کی تیسری اور چوتھی قسم کو ایک نمبر اور دوسرے جوابات کو صفر نمبر دیا گیا۔ لٰہذا اشاریّے کے سکور نے دو (انتہائی دیندار) سے لے کر صفر (غیر دیندار) تک کا احاطہ کیا۔ دینداری کے اشاریّے نے یہ ظاہر کیا کہ تمام ممالک میں چار جواب دہندوں میں سے ایک انتہائی دیندار تھا اور اکثریت درمیانہ درجے کے دیندار تھے۔ قزاق ممکنہ طور پر اپنی مذہب پرستی کا اظہار رسومات کی پابندی اور دینداری کے اعمال کے ذریعے سب سے کم کرتے تھے۔

تجرباتی جہت:

تجرباتی جہت، حقیقتِ الٰہیہ مطلقہ کے ساتھ کسی قسم کے ربط یا تجربے سے متعلق ہے۔ یہ

ایک ایسی توقع ہے جو تمام مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ اسلام میں صوفی اور دوسری معروف مذہبی روایات ہیں جو ایک فرد کی مذہب پرستی کی تصدیق کیلئے کسی نہ کسی قسم کے الوہی تجربے پر زور دیتی ہیں۔ تجرباتی جہت کے اعداد و شمار صرف انڈونیشیا، پاکستان، ایران اور ترکی اور ملائشیا اور مصر سے اکٹھے کیئے گئے۔ اس جہت کے بارے میں سوالات کا جواب قزاق جواب دہندوں کی اچھی خاصی تعداد کی طرف سے نہیں دیا گیا لہٰذا اُنہیں اس تجزیے میں شامل نہیں کیا گیا۔

تجرباتی سوالات کے جوابات کی رپورٹ جدول اب ج داور ر میں پیش کی گئی ہے۔ جیسا کہ یہ جدول ظاہر کرتی ہیں، پانچ سوال یہ تھے: یہ احساس کہ آپ خدا کے سامنے حاضر ہیں: پیغمبرؐ کی طرف سے حفاظت کیئے جانے کا احساس: خدا سے خائف ہونے کا احساس: اللہ کی طرف سے سزا دیئے جانے کا احساس: اور شیطان کی طرف سے ورغلائے جانے کا احساس۔ نتائج مختلف ممالک میں کچھ نمایاں اختلافات اور مماثلتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ نیچے جدول 12 الف میں دیئے گئے تمام ممالک میں سے جواب دہندگان کی اکثریت نے یہ بتایا کہ یا تو انہیں یقین تھا یا وہ سمجھتے تھے کہ وہ اللہ کے سامنے حاضر ہیں۔ پاکستانیوں، انڈونیشیوں، ملائشیوں کا تناسب نسبتاً قابلِ ذکر حد تک بلند تھا۔

جدول3.13: یہ احساس کہ آپ خدا کے حضور حاضر ہیں

	انڈونیشیا	پاکستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
ہاں مجھے یقین ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	63	57	35	37	41	42
ہاں، میرا خیال ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	20	25	26	48	29	30
نہیں	16	18	39	15	29	21

جدول3.14: حضور ۱ کی طرف سے نجات دلائے جانے کا احساس

	انڈونیشیا	پاکستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران

ہاں مجھے یقین ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	29	36	33	24	21	37
ہاں، میرا خیال ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	29	27	12	49	28	30
نہیں	42	37	55	27	50	33

جدول3.15: خُدا سے خائف ہونے کا احساس

	انڈونیشیا	پاکستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
ہاں مجھے یقین ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	83	82	51	76	53	69
ہاں، میرا خیال ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	15	13	13	22	36	22
نہیں	2	5	35	2	10	9

جدول3.16: اللہ کی طرف سے سزا دیئے جانے کا احساس

	انڈونیشیا	پاکستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
ہاں مجھے یقین ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	53	66	66	63	44	65
ہاں، میرا خیال ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	34	26	7	33	33	25
نہیں	13	8	27	4	22	10

جدول3.17: شیطان کی طرف سے ورغلائے جانے کا احساس

	انڈونیشیا	پاکستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
ہاں مجھے یقین ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	63	67	51	62	34	59
ہاں، میرا خیال ہے کہ مجھے ایسا احساس ہے	29	24	17	35	32	26
نہیں	8	9	32	4	34	15

تاہم جواب دہندگان کے ایک تہائی سے لے کر ایک چوتھائی تک کو یقین تھا کہ اُنہیں پیغمبرؐ کی طرف سے نجات دلائے جانے کا احساس ہے اور اگر دونوں مثبت جوابات کو ملا لیا جائے، تو پھر ایک تجربہ کے حامل افراد کی تعداد بڑھ کر پاکستان میں 63% انڈونیشیا میں 58% ملائشیا میں 73%، ایران میں 67 فیصد، ترکی میں 49% اور مصر میں 45% ہو جاتی ہے۔ مصریوں کی اکثریت

نے پیغمبرؐ کی طرف سے نجات دلائے جانے کا تجربہ نہیں کیا تھا۔ انڈونیشیوں، ملائشیاؤں، ترکوں، ایرانیوں اور پاکستانیوں کے برعکس جنہوں نے تقریباً کُلی طور پر یہ اطلاع دی کہ وہ خوف خدا رکھتے ہیں تقریباً ایک تہائی مصریوں نے اس قسم کا تجربہ نہ ہونے کی اطلاع دی۔ لیکن ان میں سے بھی 64 فیصد نے اللہ سے خوف رکھنے کی رپورٹ دی۔

اس شہادت نے یہ بات ظاہر کی کہ چھ کے چھ ممالک میں سے جواب دہندوں کی غالب اکثریت کیلئے اللہ خوف کھانے کے قابل ہے۔ کیا یہ محض ایک سوال کا کام ہے؟ ہوسکتا ہے یہی صورت ہو لیکن چھ ممالک میں سے آنے والے جوابات کی یکسانیت یہ اشارہ کرتی ہے کہ اللہ کی یہ تصویر بنانے کی تہہ میں کچھ عمرانیاتی اور نفسیاتی اسباب ہیں۔ جیسا کہ اگلے سوال سے ملنے والی شہادت ظاہر کرے گی۔

اس سوال کے جواب کا طرز کہ ''اللہ کی طرف سے کسی ایسے کام کے لئے سزا ملنے کا احساس جو آپ نے کی تھی؟'' اُس سوال کے جواب جیسا تھا جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ پاکستان، مصر، ملائشیا اور ایران میں جواب دہندوں کی تقریباً دوتہائی اکثریت نے جواب دیا کہ وہ خدا سے سزا پانے کا احساس محسوس کرتے ہیں اور نصف ترک اور انڈونیشی بھی اسی انداز سے محسوس کرتے تھے۔ اس شہادت سے جو عام نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت کیلئے سزا اور خوف احساس اللہ کی الوہی حقیقت کے تجربے کا ایک اہم حصہ ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ایسا تجربہ نہ ہونے کے مفہوم میں مسلمانوں کے ہاں بڑے اہم اختلافات ہیں۔ مماثلتیں اور اختلافات دونوں الوہیت کے ان تجربات کی ایسی عمرانیاتی اور نفسیاتی بنیادوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو کچھ اہم سوالات اُٹھاتی ہیں۔ ان کا کھوج ایک علیحدہ حصے میں لگایا جائے گا۔ آخری بات یہ کہ ورغلانے والے سوال کا جواب (شیطان کی طرف سے ورغلائے جانے کا احساس) الوہی سزا کے سوال جیسا عمومی طرز ظاہر کرتا ہے۔

تجرباتی جہت کا اشاریہ:

تجرباتی جہت کا ایک اشاریہ درج ذیل طریق کار کو استعمال کرتے ہوئے تیار کیا گیا۔ جواب کی قسم ''ہاں مجھے یقین ہے مجھے ایسا احساس ہے'' اور تمام کے تمام پانچ سوالوں کیلئے ایک نمبر دیا گیا۔ اور باقی تمام جوابات کو صفر نمبر دیا گیا۔ اس نے ایک ایسا اشاریہ تشکیل دیا جو پانچ سے

لے کر صفر تک کو محیط تھا۔ اس اشاریے پر تین ممالک سے جواب دہندوں کی تقسیم کو جدول 13 میں دکھایا گیا ہے۔ انڈونیشی اور پاکستانی جواب دہندگان، دوسرے ممالک کے جواب دہندگان کے مقابلے میں الوہی تجربہ رکھنے کا زیادہ امکان رکھتے ہیں۔ یہ اشاریہ یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ تمام ممالک سے مسلمانوں کی اکثریت الوہی حقیقت کا کسی نہ کسی قسم کا مذہبی تجربہ رکھتی ہے۔

جدول 3.18 تجرباتی جہت

	انڈونیشیا	پاکستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
بلند 5	17	22	21	15	12	16
4	22	23	13	12	14	14
3	22	22	12	29	15	22
2	20	16	16	17	11	19
1	12	9	11	13	13	13
پست 0	7	8	27	13	36	17

اعداد وشمار کے تجزیے نے یہ بھی ظاہر کیا کہ تجرباتی مذہبیت میں جنس کے کوئی اہم اختلافات نہیں تھے۔ انڈونیشیا میں نسبتاً نوجوان جواب دہندہ اعلیٰ سطح کے مذہبی تجربات سے گزرنے کا زیادہ امکان رکھتے تھے۔ جبکہ پاکستان، ایران، ترکی اور مصر میں طرز اس کے بالکل اُلٹ تھا۔ زیادہ تعلیم یافتہ جواب دہندگان انڈونیشیا، مصر، اور پاکستان میں زیادہ مذہبی تجربہ رکھنے کا امکان رکھتے تھے لیکن ایران اور ترکی میں معاملہ اُلٹ تھا۔ عمومی طور پر تجرباتی مذہبیت کے اشارے پر مذہبی فعالیت پسند زیادہ نمبر حاصل کرنے کا رُجحان رکھتے تھے۔ مسلمان پیشہ ور لوگ تمام ممالک میں کم تر سکور حاصل کرنے کا رجحان رکھتے تھے۔ عام لوگوں میں بھی اچھی خاصی تعداد نے مذہبی تجربہ حاصل کرنے کی رپورٹ دی لیکن زیادہ تر واقعات میں اُن کا تناسب مذہبی فعالیت پسندوں کی نسبت کم تھا۔

تجرباتی مذہبیت پر ایک نوٹ:

غالباً سب سے زیادہ قابل ذکر نتائج میں ایک، جواب دہندوں کے ہاں، اللہ سے خائف

ہونے اور اللہ سے سزا پانے کے وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے احساسات کی موجودگی تھی۔ تمام ممالک میں جواب دہندگان کی اکثریت اللہ سے ڈرتی تھی اور یہ احساس، انڈونیشیوں، پاکستانیوں، ملائشیاؤں اور ایرانیوں کے ہاں خاص طور پر نمایاں تھا۔ تمام ممالک میں جہاں اس موضوع پر تحقیقات کی گئی جواب دہندگان کی ایک وسیع اکثریت نے اللہ کی طرف سے کسی ایسی چیز کی سزا دیئے جانے کی رپورٹ دی جو اُنہوں نے کی تھی۔ مذہبی پیمان میں ان اختلافات کی توجیہہ کون سے عمرانیاتی عوامل کر سکتے ہیں؟ ان نتائج کی توجیہہ کون سے عوامل کر سکتے ہیں۔

ایمیلی دُرخیم اور میری ڈگلس کی مذہب کی عمرانیات کی عمرانیاتی بصیرتیں ان سوالات کا جواب دینے کیلئے مفید ڈھانچہ مہیا کرتی ہیں۔ دُرخیم کی عمرانیات کی بنیادی تجزیاتی موضوعات میں سے ایک بصیرت کا سماجی کنٹرول تھا۔ اُس نے اس مسئلہ کا کھوج مذہبیت کے عمرانیاتی تجزیے سے لگایا۔ دُرِخیم کا مذہبی زندگی اور طرزِ عمل کا تجزیہ ایک بنیادی اصول موضوعہ پر مبنی تھا ''تمام وقتوں کے معتقدین کے متفقہ جذبات خالصتاً پُر فریب نہیں ہو سکتے'' (دُرخیم 1915 صفحہ 417) تاہم جہاں وہ ''معتقدین کے'' متفقہ جذبات'' کو خالصتاً پُر فریب نہیں سمجھتا تھا، وہ انہیں ''جزوی طور پر پُر فریب'' سمجھتا تھا، کیونکہ وہ پیروان مذہب کے اعتقادات اور اعمال کی پیش کی گئی تشریحات اور جوازات کو قبول نہیں کرتا تھا۔

اُس نے یہ استدلال کیا کہ وہ ''حقیقت'' جس پر مذہبی تجربہ مبنی تھا ہمیشہ ویسی نہیں ہوتی جیسی کہ وہ معتقدین کی طرف سے بیان کی جاتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مذہبی تجربہ ''غلط'' ہے۔ اس کے برعکس اُس نے یہ دعویٰ کیا کہ تمام مذاہب اپنے اپنے طریقے پر سچے ہیں اور کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو ''غلط'' ہو۔ وہ اس مفہوم میں سچے ہیں کہ وہ ایک غیر معروضی، علامتی یا استعاراتی انداز سے اُن کی تہہ میں چھپی ہوئی ''حقیقت'' کو بیان اور اُس کا اظہار کرتے ہیں اور اُنہیں اُن کا صحیح مفہوم دیتے ہیں۔ دُرخیم کے مطابق وہ ''حقیقت'' ''معاشرہ'' ہے۔ معتقد دھوکے میں نہیں ہوتا جب وہ ایک ایسی اخلاقی قوت پر یقین رکھتا ہے جس پر وہ انحصار کرتا ہے اور جس سے وہ کچھ حاصل کرتا ہے جو اُس میں بہترین ہے: یہ قوت وجود رکھتی ہے، یہ معاشرہ ہے (دُرخیم 1915، صفحہ 225)

دُرخیم کیلئے مذہب تصورات کا ایک ایسا نظام ہے جس کے ذریعے سے افراد اپنے ہاں اُس معاشرے کی نمائندگی کرتے ہیں جس کے وہ ارکان ہوتے ہیں اور اُن دھندلے لیکن گہرے تعلقات

کی جو وہ اس کے ساتھ رکھتے ہیں۔ اس مفہوم میں مذہب قابل فہم سماجی حقیقتوں کا ادراک کرنے اور اُنہیں آگے پہنچانے کا ایک ذریعہ مہیا کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ سماجی تعلقات کا اظہار کرنے اور اُس کی علامت بننے کا بھی۔ دوسرے لفظوں میں، معتقدین کیلئے، مذہبی اعتقادات تجربات اور اعمال، اپنے معاشرے اور اُن کے ساتھ اپنے تعلقات کو سمجھنے کا ایک مخصوص طریقہ ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ ان کے اظہار اور انہیں مخصوص علامتی محاورے میں ڈرامائی تشکیل دینے کا بھی۔

دُرخیم کی مذہب کی عمرانیات پر بنیاد رکھتے ہوئے ڈگلس مذہب کے طالب علموں کیلئے خصوصی دلچسپی کے حامل سوال کا کھوج لگاتی ہے!۔ کون سے سماجی حالات خاص قسم کے مذہبی حسیات کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں؟ وہ استدلال کرتی ہے کہ وہ طریقے جن میں سماجی حقیقت حسیت کی تعمیر کرتی ہے، بھی اتنے ہی اہم ہیں جتنا کہ وہ طریقے کہ جن پر حقیقت خود بخود سماجی طور پر تعمیر ہوتی ہے مخصوص سماجی حالات دُنیا کو دیکھنے کے مخصوص طریقوں کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ ڈگلس حلقہ / گروپ نظریہ اس تعلق کی وضاحت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے (ڈگلس 1970)۔ اپنے کام میں وہ مذہب کی مختلف شکلوں، دُنیا کے بارے میں نقطۂ نظر، اور نظریے کی عمرانیاتی موزونیت کا نظریہ پیش کرتی ہے۔ وہ عقیدے کی مختلف اقسام کو معاشرے کے مختلف طرزوں کے ساتھ منسلک کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ ڈگلس یہ استدلال کرتی ہے کہ مختلف سماجی حالات میں افراد مختلف تکوینیات کے بارے میں متعصب ہوتے ہیں۔ لوگ اُس بات پر یقین نہیں رکھتے جو ان کیلئے کوئی معنی نہیں رکھتی۔ اور جو چیز، اُن کیلئے معنی رکھتی ہے وہ اُن کے سماجی ماحول پر منحصر ہوتی ہے۔ اُس کا نظریہ، تجربے کی تمام تہوں میں ہم آہنگی حاصل کرنے کیلئے انسانی تحرک پر بطور ایک پل کے ہے جس کے ذریعے تکوینیات اور سماجی تجربہ آپس میں جڑتے ہیں۔ وہ استدلال کرتی ہے کہ لوگوں کی علامتی دنیا بھی اُسی طرح کی ایک ساخت کی شکل اختیار کر لیتی ہے جیسے اس کی سماجی دُنیا۔

مندرجہ بالا، عقائد اور سماجی ڈھانچے کے درمیان ربط کے دُرخیم اور ڈگلس کے تجزیوں کے منتخب پہلوؤں کے صرف مختصر شدہ خاکے ہیں۔ یہ تجرباتی مذہبیت کے الوہیت کے تصور کے ساتھ منسلک تصورات کے پہلوؤں کے بارے میں نتائج کی ایک وضاحت کے طور پر پیش کئے گئے ہیں۔ مسلمانوں کا الوہیت کا تجربہ خوف کے احساس اور کسی ایسی چیز کیلئے سزا دیئے جانے کے احساس سے جو اُنہوں نے کی ہے، متصف کیوں ہے؟

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، دُرخیم کی مذہب کی عمرانیات کا ایک بنیادی اصولِ موضوعہ یہ تھا کہ ''معتدین کے متفقہ جذبات..... خالصتاً پُرفریب نہیں ہو سکتے''۔ لیکن اُس نے استدلال کیا کہ مذہبی تجربے کی حقیقی بنیادیں وہ نہیں ہوتیں جو معتقدین کی طرف سے بیان کی جاتی ہیں بلکہ اُن کی بنیاد معاشرے کی نوعیت اور اُس کی ''حقیقت'' ہوتی ہے۔ دُرخیم کے نزدیک مذہب تصورات کا ایک ایسا نظام ہے جس کے ذریعے افراد اپنے آپ کو اُس معاشرے کی یاددہانی کراتے ہیں، جس کے وہ ارکان ہوتے ہیں، اور اُن دُھندلے لیکن گہرے تعلقات کی جو اُن کے اس کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس پس منظر سے مسلمانوں کے اللہ کو بطور خوف کھانے کے قابل اور سزا دینے والے کے پیش کرنے کے طریقوں کو اُس معاشرے کی علامتی یا استعاراتی نمائندگی کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے، جس کا وہ ایک حصہ ہیں اور اُس کے ساتھ ان کے تعلقات کی نمائندگی کے طور پر بھی اس بات پر غور کرنا دلچسپ ہے کہ ترکی میں، جو سب سے زیادہ جمہوری اور نسبتاً معاشی طور پر ترقی یافتہ ملک ہے، تقریباً نصف جواب دہندگان نے صفر یا ایک سکور حاصل کیا۔

نتائجی جہت:

نتائجی جہت مذہبی عقیدے عمل اور تجربے کے غیر مذہبی اثرات کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ مذہبی عقائد اور نظریات ہمیشہ، مطلق الوہی حقیقت کے مفہوم اور نوعیت اور انسانی زندگی، حالات اور مقدّر سے متعلقہ سوالات کی تشریحات کے طور پر، معاشرے میں دوسرے عقائد اور نظریات مثلاً (جادو، سائنس) کے ساتھ مقابلہ کرتے رہتے ہیں۔ جدید دور میں، سائنس، انسانی حالات اور مقدّر کے مفہوم نوعیت اور مقاصد کی توضیح کرنے میں مذہب کی سب سے بڑی رقیب بن گئی ہے۔ ایسے عقائد اور بیانات جو کسی بنیادی مذہبی عقیدے کی نفی کرتے ہیں عموماً فرد پر ایسے عقائد کو مسترد کرنے کیلئے سماجی اور نفسیاتی دباؤ کو اُبھارتے ہیں۔

اس مطالعے پر، نتائجی مذہب پرستی کی تحقیق کرنے کیلئے دو سوالات کو استعمال کیا گیا۔ یہ سوالات تھے ''کیا آپ اتفاق کرتے ہیں کہ ایسا شخص جو کہتا ہے کہ کوئی اللہ نہیں ہے، خطرناک سیاسی نظریات رکھنے کا امکان رکھتا ہے؟'' اور ''کیا آپ ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے اتفاق کرتے ہیں یا اختلاف؟'' ان سوالات کا انتخاب اس لئے کیا گیا کیونکہ یہ مسلمانوں کی طرف سے وسیع پیمانے پر مانے جانے والے دو بنیادی مذہبی عقائد کو چیلنج کرتے ہیں۔ ہر سوال کیلئے جواب دہندوں کو کثیر انتخابی قسم کے جوابات پیش کئے گئے جو جدول 14 اور 14 ب میں دکھائے گئے ہیں۔

نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ انڈونیشیا، پاکستان، ملائشیا اور مصر میں لوگوں کی غالب اکثریت نے اتفاق کیا کہ ایسا شخص جو خدا پر یقین نہیں رکھتا خطرناک سیاسی نظریات رکھنے کا امکان رکھتا ہے۔ قزاقستان میں لوگوں کی اکثریت ایسا نہیں سمجھتی تھی، یا اللہ پر یقین نہ رکھنے کے نتائج کے بارے میں بے یقینی میں مبتلا تھی۔ ایران اور ترکی میں جوابات بالترتیب 37 اور 46 فیصد تھے۔ اسی طرح ڈارون کے نظریہ ارتقا کو انڈونیشیا، پاکستان، ترکی، ملائشیا اور مصر میں جواب دہندگان کی اکثریت غلط سمجھتی تھی۔ قزاقستان میں، دوسرے تینوں ممالک کے جواب دہندوں کی نسبت دو یا تین گنا جواب دہندوں نے اس نظریے کی مشروط یا غیر مشروط حمایت کا اظہار کیا اور ایک تہائی قزاق جواب دہندوں نے یہ کہا کہ اُنھوں نے اس نظریے کے بارے میں کبھی نہیں سوچا۔ اس سوال کو ایران میں جائزے کیلئے استعمال نہیں کیا گیا۔

جدول 3.19: کیا آپ اتفاق کرتے ہیں کہ ایسا شخص جو اللہ پر یقین نہیں رکھتا خطرناک سیاسی نظریات رکھنے کا امکان رکھتا ہے۔

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
اتفاق کرتا ہوں	84	74	19	89	71	46	37
اتفاق نہیں کرتا	7	14	50	11	8	46	21
بے یقینی میں مبتلا	9	12	31		21	9	37

جدول 3.20: کیا آپ ڈارون کے نظریہ ارتقا سے اتفاق کرتے ہیں یا اختلاف؟

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
نظریہ تقریباً یقناً صحیح ہے	2	5	10	3	2	7	
نظریہ غالباً صحیح ہے	14	9	27	5	7	7	
نظریہ غالباً غلط ہے	11	12	14	15	7	7	
نظریہ ممکنہ طور پر صحیح نہیں ہو سکتا	61	60	14	52	54	56	
میں نے اس سے پہلے اس کے بارے میں کبھی نہیں سوچا	12	14	35	25	28	15	

نتائجی مذہب پرستی کا اشاریہ:

نتائجی مذہب پرستی کا ایک اشاریہ درج ذیل طریق کار استعمال کرتے ہوئے تیار کیا گیا۔

اس سوال کے ساتھ اتفاق کہ وہ شخص جو کہتا ہے کوئی اللہ نہیں ہے خطرناک سیاسی نظریات رکھنے کا امکان رکھتا ہے، ایک نمبر اور باقی جوابات کا صفر نمبر دیا گیا۔ ڈارون کے نظریے کے لئے، اس جواب کا کہ یہ نظریہ ممکنہ طور پر صحیح نہیں ہوسکتا ایک نمبر دیا گیا اور باقی تمام جوابات کا صفر نمبر دیا گیا۔ پاکستان انڈونیشیا اور مصر میں تقریباً نصف جواب دہندگان نے دو کا بلند ترین ممکنہ سکور حاصل کیا، اور ملائشیا اور ترکی میں اس کے متقابل تناسب بالترتیب 40 اور 32 تھا۔ قزاق اس کے بالکل اُلٹ تھے جن میں سے 71 فیصد نے صفر نمبر حاصل کیا۔

اعداد وشمار کے مزید تجزیے نے یہ ظاہر کیا کہ عمومی طور پر مردوں کا عورتوں کی نسبت رجعت پسند ہونے کا امکان زیادہ تھا، اور رجعت پسندی عمر کے ساتھ بڑھ رہی تھی۔ عمومی طور پر مذہبی فعالیت پسند عام لوگوں اور مسلمان پیشہ ور لوگوں کی نسبت زیادہ رجعت پسند تھے۔ مصر میں تمام گروپ یکساں طور پر رجعت پسند تھے۔ قزاقستان میں صنف اور عمر کا نتائجی مذہب پرستی پر کوئی اثر نہیں تھا لیکن ترکی کے ساتھ ملا کر، زیادہ تعلیم یافتہ، قزاق کم رجعت پسند تھے۔

جدول 3.21: نتائجی مذہب پرستی کا اشاریہ

	انڈونیشیا	پاکستان	قزاقستان	مصر	ملائیشیا	ترکی	ایران
بلند2	53	46	3	48	40	32	
1	40	42	26	45	47	37	
0	7	12	71	7	14	23	

اختتامی رائے:

غالباً مسلم مذہبی پیمان کے مختلف پہلوؤں کا مقداری طور پر تفصیلی خاکہ تیار کرنے کی یہ پہلی کوشش ہے۔ اس طرح غالباً اس میں متعدد کمیاں ہیں: جن میں سے، اہم ترین یہ ہے کہ آیا استعمال کیا گیا تجزیاتی نقطۂ نظر، اس کا مطالعہ کرنے کا موزوں طریقہ ہے۔ عمرانیاتی طریقِ کار عمرانی حقیقت کا مطالعہ کرنے اور اسے سمجھنے کیلئے نیابتی متغیرات پر بھروسہ کرتا ہے۔ نیابتی متغیرات سماجی حقیقت کے اظہارات پر فوکس کرتے ہیں نہ کہ اس کے 'جوہر' پر۔ یہ کام عمرانیاتی تخیل کے حامل اور اچانک خوشخبری دینے والوں کی شہادت پر مبنی بصیرت پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ یہ مقداری نقطۂ نظر کو اس بات کی جائز تنقید کیلئے، کھلا چھوڑ دیتا ہے کہ آیا چُنے گئے متغیرات درحقیقت انتہائی

موزوں ہیں۔

اس باب میں بحث کئے گئے مسلم مذہبی پیمان کے تجزیے میں اختیار کیا گیا نقطۂ نظر وسیع طور پر مذہب اور معاشرہ میں، برکلے ریسرچ پروگرام کے کام پر اور خاص طور پر اُس کام پر انحصار کیا ہے جس کا بیڑا چارلس وائی گلاک اور روڈنی سٹارک نے اُٹھایا۔ اس پروگرام سے اُبھرنے والی تحقیقی تصانیف نے مذہب کی عمرانیات کے سلسلے میں کچھ اہم خدمات سرانجام دی ہیں، تاہم برکلے کی تحقیق بنیادی طور پر عیسائیت کے مطالعے کیلئے وقف کی گئی تھی۔ یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ برکلے پراجیکٹ میں استعمال کئے گئے مذہبی پیمان کی جہات مسلم مذہبی پیمان کے تجربے کیلئے مناسب نہ ہوں۔

میرے خیال میں ایسی تخصیص دو وجوہات کی بنا پر صحیح نہیں ہوگی۔ اوّل برکلے سٹڈیز میں استعمال کیا گیا تجزیاتی ڈھانچہ گلاک اور سٹارک1965: سٹارک اینڈ گلاک1968) واضح طور پر عمرانیاتی اور جینی ہے اور اُس کا اطلاق دوسرے مذاہب کے تناظر میں بھی مذہبی پیمان کے مطالعے پر بھی کیا جاسکتا ہے۔

دوم، یہ فرض کرتے ہوئے کہ اس اعتراض میں کچھ نظری صحت ہے، اس مفہوم میں کہ، دوسروں کے ساتھ ساتھ، سٹارک اینڈ گلاک کی طرف سے تیار کردہ ڈھانچہ، عیسائیت کے بنیادی الٰہیاتی اصولوں کی وسیع فہمید پر خصوصی طور پر محمول کیا گیا ہے، تو میرا جواب اس کیلئے یہ ہوگا کہ، عیسائیت اور یہودیت کی طرح، اسلام بھی ایک ابراہیمی مذہب ہے اور اُن کے ساتھ متعدد الٰہیاتی اور فلسفیانہ اصولوں میں شراکت رکھتا ہے۔ ان حالات میں یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ ایک مشترکہ تجزیاتی ڈھانچہ استعمال کرتے ہوئے، تمام ابراہیمی مذاہب میں مذہبی وفاداری کا مطالعہ اور تجزیہ کرنا ممکن ہونا چاہیے۔

ہوسکتا ہے کہ یہ اور اسی قسم کے اور دلائل خالص پسندوں کو مطمئن نہ کریں، لیکن اگر عمرانیاتی علم کو، سماجی حقیقت کے مطالعے کے ایک ممتاز نقطۂ نظر کے طور پر، نظری طور پر آگے بڑھنا ہے، تو پھر تقابلی مطالعہ ایک بڑی ضرورت ہے۔ میں اُمید کرتا ہوں کہ کم از کم اس لحاظ سے موجودہ مطالعہ عمرانیاتی علم کی ترقی میں ایک حقیر خدمت انجام دے گا۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ مسلم خُدا پرستی کے میرے تجزیے پر شدید ترین تنقیدات مسلمان علما کی طرف سے ہی آئیں گی۔ ایسی تنقید کے جواب میں اس بات کا ذکر کر دینا چاہیے کہ اس طریقِ کار کا استعمال غیر تنقیدی طریقے سے

نہیں کیا گیا۔ فوکس گروپ بحثوں اور سات مطالعہ شدہ مسلم مما لک میں سے دو۔ انڈونیشیا اور پاکستان..... میں اہلِ علم مسلمان جواب دہندوں سے گہرے انٹرویو کرنے کے ذریعے، طریقِ کار کا جائزہ لینے کی ایک سنجیدہ اور جاذب نظر کوشش کی گئی۔ اس جائزے نے تجزیاتی ڈھانچے میں متعدد ترامیم کی طرف راہنمائی کی، بشمول مسلم خُدا پرستی کی اضافی متمیز جہات کی شناخت کے، جنہیں طریقِ کار میں کھپا لیا گیا۔

کچھ کمزوریوں کے باوجود، اس مطالعے کی یافتیں کچھ اہم نتائج مہیا کرتی ہیں۔ اوّل یہ نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ متعدد بڑے بڑے مسلم مما لک میں ایک مذہبی نشاۃِ ثانیہ واقع ہو رہی ہے یا ہو چکی ہے۔ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ زندگی کے تمام شعبوں سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کے ہاں ایک توانا مذہبی وفاداری پائی جاتی ہے۔ اس وفاداری کی خصوصیت اسلامی عقائد، رسومات، دینداری، اور تجرباتی مذہب پرستی کے ساتھ شدید لگاؤ ہے۔ مسلمان اسلام کی ایک اپنی مشترکہ تصویر میں شراکت دار ہیں، جس کی بنیادیں مصحف پرستی کی روایات میں ہیں۔ مذہب مسلمانوں کی بڑی تعداد کی روزمرہ سرگرمیوں میں ایک فعال کردار ادا کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں مذہبی وفاداری، اسلامی الٰہیات اور تجربی رُخ بندی کی خصوصیت لئے ہوئے ہے، جسے روزمرہ زندگی میں مفید طریقے سے لاگو کیا گیا ہے۔ شہادت یہ بھی اشارہ کرتی ہے کہ مسلم خُدا پرستی کی تعمیر سماجی طور پر ہوئی ہے۔ سماجی تعمیر بہت سے عوامل سے متاثر ہوئی ہے جس میں عالمی اور معاشرے کی سطح پر عمومی مذہبی حالات یا فضا، ملک میں سماجی اور سیاسی حالات اور سماجی ڈھانچہ شامل ہیں۔ اپنی ابتدا ہی سے اسلام ایک عالمگیر مذہب رہا ہے۔ اس چیز کی جھلک دُنیا میں مسلمانوں کے حجم اور اُن کی ترکیب سے ملتی ہے، ہم عصر دُنیا میں مسلمان عمومی طور پر ترقی پذیر دُنیا میں رہتے ہیں، لیکن اسلام عالمی معاملات میں ایک قابلِ لحاظ کردار ادا کرتا ہے۔ اسلامی مذہبی فعالیت پسندی مسلمان مما لک میں اور ساتھ ہی ساتھ عالمی معاملات میں ایک اہم سیاسی قوت ہے۔ عالمی ناانصافیوں نے، قومی اور بین الاقوامی سطوح پر ایک زیادہ منصفانہ سماجی نظام کی تخلیق کیلئے تحقیق کو ایک تحرّک دیا ہے۔ بہت سے مسلمانوں کے نزدیک اسلام ایسے سماجی نظام کے قیام کیلئے ایک طاقتور نمونہ مہیا کرتا ہے۔

اسلام کی یہ خصوصیات قومی اور بین الاقوامی ذرائع ابلاغ میں ایک باقاعدہ اظہار پاتی ہیں۔ اسلام کی یہ عالمی جاذبیت مسلمان مما لک میں مذہبی فضا کو متاثر کرنے میں ایک اہم عامل

ہے۔ یہ مسلمانوں کے ہاں مذہبی وفاداری کو بھی متاثر کرتی ہے۔ یہ بات کہ قومی سماجی اور سیاسی حالات ایک اہم کردار ادا کرتے ہیں، اس تحقیق میں مطالعہ کئے گئے سات ممالک میں مذہبی وفاداری کی نوعیت سے عیاں ہے۔ دوسرے ممالک کے برعکس قزاقستان 1990 تک ایک کمیونسٹ ملک تھا جو اسلام کا حریف تھا۔ اسلام کی تعلیم اور اُس کا ابلاغ اگر یکسر ممنوع نہیں تو سختی سے کنٹرول میں تھا۔

نتیجہ یہ ہے کہ قزاق مسلمانوں کی خدا پرستی دوسرے ممالک کے جواب دہندوں کی خدا پرستی سے بہت مختلف ہے۔ جہاں انڈونیشیا، پاکستان ملائشیا، ایران اور ترکی میں خُدا پرستی کی بنیادیں مقدس متون، مذہبی رسومات، دینداری اور مذہبی تجربے میں ہیں، وہیں پر قزاقستان کے مسلمانوں کی خدا پرستی سماجی۔ ثقافتی حالات سے متاثر لگتی ہے۔ قزاقستان میں مسلم حسیت کی بنیادیں قزاق قوم کے بطور مسلمان تاریخی تشخص میں ہیں۔ یہ حسیّت اس اعداد و شمار میں جو یہاں پیش کیا گیا اور اُس پر بحث کی گئی ہے واضح سیکولر تناظر اور نقطۂ نظر کے ساتھ، بیک وقت موجود ہے۔

سماجی ساخت کے وہ عوامل جو مذہب پرستی کو متاثر کر سکتے ہیں بنیادی طور پر خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ حالیہ تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ مذہب پرستی، ایک سماجی طبقے کی طرح، بڑی حد تک خاندان سے وراثت میں ملتی ہے۔ اس سلسلے میں وہ پہلا عامل جو مذہب پرستی کو متاثر کرتا ہے، وہ خاندان کی مذہب پرستی ہے۔ یہ چیز سابقہ تحقیق کے برعکس ہے جو یہ ظاہر کرتی تھی کہ عمر کے ساتھ ساتھ والدین کی طرف سے آئی ہوئی مذہب پرستی کمزور پڑ جاتی ہے (کارنوال1988: ایرکسن 1992) جدید تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ ایسی صورت نہیں ہے۔ (مایرز1996)

ایک اور عامل جو مذہب پرستی کو متاثر کرتا ہے وہ گھرانہ کی خصوصیات ہیں۔ تحقیق یہ ثابت کرتی ہے کہ روایتی خاندانی گھرانوں میں پیدا ہونے والے ایسے لوگ جن کے جسمانی ماں باپ شادی کے بعد پُر مسرّت ہوں، وہ مذہبی عقائد میں ممکنہ طور پر اپنے والدین سے مماثل ہوتے ہیں۔ (مائیرز1996) تجربی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ روایتی خاندانی ڈھانچوں میں معاشرت مذہب پرستی کے ابلاغ کو زیادہ سے زیادہ بڑھاوا دیتی ہے۔ الغرض چونکہ لوگوں کی اکثریت مذہب پرستی کو ورثے میں حاصل کرتی ہے، لہٰذا نسبی مذہب پرستی، خاندانی تعلق کی نوعیت اور ایک روایتی خاندانی ڈھانچہ، مذہب پرستی کے بین نسلی ابلاغ میں ایک اہم اور مثبت کردار ادا کرتے ہیں۔ (مائیرز1996)

مذہب پرستی کا وہ نمونہ جس کو یہاں رپورٹ کیا گیا ہے ان نتائج کی کچھ حمایت مہیا کرتا

ہے۔ انڈونیشیا، پاکستان، ایران، ترکی، ملائشیا اور مصر میں خاندانی تنظیم روایتی، خاندانی ڈھانچوں کی خصوصیت رکھنے اور دو والدین کی موجودگی کا رُجحان ظاہر کرتی ہے۔ لہٰذا یہ پہلو ممکنہ طور پر ان ممالک میں روایتی مذہب پرستی کی اعلیٰ سطح کے وجود کی توجیہہ کرتے ہیں۔ قزاقستان 70 سال سے اوپر کمیونسٹ رہا۔ کمیونزم کے تحت خاندانی تنظیمیں شدید طور پر تبدیل ہوئیں جن کا محنت کی منفی تقسیم پر ایک بڑا اثر ہوا۔ مذہبی ادارے دبا دیئے گئے اور اُن کی بےقدری کی گئی۔ یہ چیز قزاق مسلمانوں کی غیر روایتی مذہب پرستی کی جزوی طور پر توجیہہ کر سکتی ہے۔

تجربی شہادت مسلم خداپرستی کی صنفیات کی ترقی میں بھی مدد کرتی ہے۔ مذہبی وفاداری کی بظاہر دو اقسام ہیں۔ ایک قسم کی خصوصیت نظریاتی کٹڑپن، رسوم پرستی پر شدید زور، دینداری، اسلام کی مقدس کتب کے روایتی مفہوم پر مبنی تصویر اور ذاتی مذہبی تجربہ ہیں۔ دوسری قسم کی خصوصیت، نظریاتی کٹڑپن کی کمی، رسوم پرستی اور دینداری پر زور میں کمی، اور اسلام کی غیر روایتی تصویر ہیں۔ ہم پہلی قسم کو روایتی مسلم خداپرستی اور دوسری قسم کو غیر روایتی مسلم خداپرستی کہہ سکتے ہیں۔ جیسا کہ شہادت ظاہر کرتی ہے پہلی قسم انڈونیشیا، پاکستان، ملائشیا، ترکی، ایران اور مصر کے مسلمانوں کی اکثریت کی خصوصیت بنتی ہے، اور قزاقستان میں ایک چھوٹی اقلیت کی۔ دوسری قسم قزاق مسلمانوں کی اکثریت کی اور باقی کے چھ ممالک میں مسلمانوں کی اقلیت کی خصوصیت بنتی ہے۔

اس مطالعے کے طرز نے مذہبی وفاداری کی کثیر الجہتی کی شہادت بھی مہیا کی ہے۔ نتائج نے مذہبی وفاداری کی دو اقسام واضح کی ہیں جن کی شناخت اور بیان اوپر ہو چکا ہے۔ جو چیز ان نتائج کو تصوراتی اور طریقیاتی طور پر دلچسپ بناتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں قسم کی وفاداریاں وسیع طور پر منقسم ہیں۔ روایتی قسم کی مذہبی وفاداری انڈونیشیا، پاکستان، ملائشیا، مصر اور ایران کی خصوصیت ہے۔ غیر روایتی قسم زیادہ تر قزاق مسلمانوں کی خصوصیت ہے۔ ترکوں کی مثال ان دونوں اقسام کے بین بین ہے۔ کثیر الجہتی کی شہادت اس حقیقت میں جبلی طور پر پنہاں ہے کہ تمام جہات میں قزاق مسلمان باقی چھ ممالک کے اپنے بھائی مسلمانوں کی نسبت جوابات کے ایک مختلف طرز کا اختیار کرتے ہیں۔ یہ نتیجہ، مختلف جہات کے اُن کے دینوی اجتماع کے طرز کی وجہ سے باہمی تعلق کی ایک تصدیق بھی مہیا کرتا ہے۔ اس لحاظ سے اس بات میں تجربی شہادت، جدید دُنیا میں مذہبی وفاداری کے تقابلی مطالعے میں ایک منفرد اور مفید خدمت انجام دیتی ہے۔ یہ نتائج کہ قزاقستان کے علاوہ، مطالعہ شدہ تمام مسلمان ممالک کے مسلمانوں کی اکثریت اعلیٰ سطح کی مذہبی وفاداری کا

اظہار کرتے ہیں اُن تنقیدات کی صحت کو بھی چیلنج کرتے ہیں، جو کچھ اسلام پسندوں کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف اُن کی مذہبی وفاداری کے بارے میں کی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر سید ابوالاعلیٰ مودودی اور سید محمد قطب جیسے مسلم علما اور فعالیت پسندوں نے پُر زور طور پر یہ استدلال کیا ہے کہ مسلم عوام اور خواص بے خدا سیکولر تعلیم سے وابستہ ہونے کی وجہ سے، مذہبی وفاداری کا ایک کمزور اور مصنوعی احساس رکھتے ہیں۔ نتیجتہً وہ اسلامی انداز سے سوچنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ مسلمان سوچ اور عمل کے مغربی انداز سے دامن نہیں چھڑا سکے، باوجود اس حقیقت کے کہ وہ اسلامی طرزِ زندگی کو نافذ کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ مودودی اور قطب کے مطابق ان کے سیکولرازم کو اُس اثر کی وجہ سے تقویت ملتی ہے جو مسلم ممالک میں مغربی مفکرین اور پالیسی ساز رکھتے ہیں۔ (مودودی1960: قطب1953) یہاں پیش کی جانے والی شہادت سماجی طبقات اور ممالک میں، خاص طور پر چھ بڑے بڑے ممالک میں ایک مضبوط مسلم خداپرستی کو واضح طور پر ظاہر کرتی ہے۔ پھر اسلام پسندوں کی طرف سے، اُن کی تنقیدی بیانات کی ساخت میں استعمال کی گئی شہادت کی نوعیت اور طرز کے بارے میں سوال پیدا ہوتا ہے۔ اکثر اوقات، اسلام پسند صحیح اسلامی تعلیم کی غیر موجودگی کو مسلم معاشروں میں بڑھتی ہوئی مغربیت اور سیکولر پسندی کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ اسے مسلمانوں کے منفرد اسلامی تشخصات کیلئے خطرے کا باعث قرار دیا جاتا ہے۔ یہی موقف تھا جسے اپریل 1977ء میں مکہ، سعودی عرب میں منعقدہ مسلمانوں کی تعلیم پر پہلی عالمی کانفرنس کے شرکا نے اختیار کیا۔ شرکاء کے مطابق بیسویں صدی میں مسلمان خود تشکیلی کے دور میں سے گزر رہے ہیں جو ان کے مذہبی تشخص کیلئے خطرہ بن رہی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ وہ مغربی نظام تعلیم ہے، جو مسلم اکثریتی ممالک فکری اور مادی ترقی حاصل کرنے کیلئے اختیار کررہے ہیں۔ اس قسم کا نظامِ تعلیم مسلم دُنیا میں ثقافتی دوغلاپن پیدا کررہا ہے۔ وہ روائیتی اسلامی تعلیم جو ابھی تک قائم ہے روایتی اسلامی گروپوں کی حمایت کررہی ہے، جبکہ جدید سیکولر تعلیم ایسے سیکولر پسند پیدا کررہی ہے جو اسلامی اقدار سے یا تو لاتعلق ہے یا صرف اُن کیلئے زبانی جمع خرچ کررہے ہیں۔

کانفرنس کے شرکا، اُن مسلمان مفکرین کی فکرمندی میں شریک تھے جو یہ دلیل دیتے ہیں کہ سیکولر نظامِ تعلیم کے غالب اثر کے تحت مسلم دُنیا اپنا اسلامی کردار کھو کر اپنا تشخص کھودے گی اور اُسی اخلاقی انتشار اور بے یقینی کا شکار ہوجائے گی جس کا شکار مغرب ہے۔ مسلم دُنیا اس تشخص کو

اور امت کو بے یقینی اور اسلامی اقدار کی شکست و ریخت سے تحفظ اُسی صورت میں دے سکتی ہے اگر مسلمان صحیح اسلامی تعلیم حاصل کریں۔

(دیکھئے واٹ1983: الفطاس1979)

دلچسپ بات یہ ہے کہ ایسی تنقیدات کو مسلمانوں کی طرف سے اپنا لیا گیا ہے۔ اس مطالعے کی شہادت واضح طور پر ایسی خود ادراکی سے اختلاف کرتی ہے اور اُن کے اندر مذہبی نیکی کی ایک بلند اور مضبوط سطح کا بہت زور دار طریقے سے اظہار کرتی ہے درحقیقت یہ نتائج مسلم تشخص کے بارے میں گیلز کی رائے کو کچھ حمایت مہیا کرتے ہیں۔ سول معاشرے اور اسلام کے بارے میں اپنی بحث میں گیلز (1994) یہ استدلال کرتا ہے کہ مسلم دُنیا کی خاصیت اس کے رسمی مذہب کی حیرت انگیز لچک ہے۔ گیلز مسلم ممالک میں سول معاشرے کی کمزوری کو اُس چیز سے منسوب کرتا ہے جسے وہ اسلام کی بہت زیادہ کٹر اور بنیاد پرستانہ روایات قرار دیتا ہے، جس کی طرف زیادہ تر جدید اور جدیدیت پسند مسلمان، ایک منصفانہ اور مساوات کل کے حامل سماجی نظام کی خاطر اپنی سماجی وفاداری کو منتقل کر رہے ہیں۔ میرے خیال میں گیلسز کی ''بہت زیادہ'' کٹر اسلام اور سول معاشرے میں نامطابقت کے بارے میں رائے غیر اختصاصی طور پر جبریتی ہے۔ اور قنوطیت پسندانہ ہے۔ تاہم اُس کی یہ رائے کہ جدید اور جدیدیت پسند مسلمان اپنی وفاداری کو بہت زیادہ کٹر اسلام کی طرف منتقل کر رہے ہیں، بہت مضبوط محسوس ہوتی ہے۔

شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مُسلم دُنیا اسلام کے بارے میں شدید لچک اور وفاداری کا اظہار کرتی ہے، اگر ہم اس چیز پر بھی توجہ دیں کہ آج کل مسلم دُنیا معاشی طور پر اور تکنیکی طور پر نسبتاً پسماندہ ہے جیسا کہ درج ذیل حقائق سے واضح ہے۔ پانچ مسلم اکثریتی ممالک کا1990 اور 1994 کے درمیان کُل سائنسی ماحصل صرف سوئزر لینڈ کے ماحصل کے برابر تھا۔ (انور اور ابوبکر 1997)۔ خلیفہ مامون کے وقت سے لے کر اب تک کے ایک ہزار سال میں عربوں نے دوسری زبانوں سے اتنی کتب کا ترجمہ کیا ہے جتنی سپین ایک سال میں کرتا ہے۔ (یو این، ڈی پی 2000)۔ بروکنگ انسٹی ٹیوشن کے مطالعے کے مطابق، زیادہ تر مسلم ریاستوں میں گزشتہ چوتھائی صدی کے دوران فی فرد جی ڈی پی یا تو نیچے آیا ہے یا وہی ہے۔۔ (دی اکانومسٹ ستمبر 13، 2003) سائنسی، تکنیکی اور معاشی جمود سے جو عمومی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ مسلم ممالک میں انسانی سرمایہ کا معیار سخت خطرے میں ہے اور پست تعلیمی معیار، جنسی تعصب اور وسیع پیمانے

پر پھیلی ہوئی غربت کے حالات کو ساتھ شامل کیا جائے تو صورتِ حال کا قابلِ پیش بینی مستقبل میں اور زیادہ خراب ہونے کا امکان ہے۔ تیسرے صنعتی انقلاب میں اس کی ''علم کی معیشت'' کے ساتھ، جس میں دولت کی تخلیق بنیادی طور پر مہارتوں پر منحصر ہوگی، ان حالات کے، دُنیا میں مسلمان ممالک کے معاشی اور سماجی مرتبے کیلئے بہت سنجیدہ بالواسطہ نتائج ہوں گے۔

اوپر بیان شدہ حالات، مسلم ممالک میں مذہبی وفاداری کے بلند درجے کے ساتھ ساتھ موجود ہیں جیسا کہ اُس شہادت سے ظاہر ہے جو یہاں پیش کی گئی ہے۔ تو پھر کیا ہم یہ اشتعال انگیز سوال اُٹھا سکتے ہیں، ''کیا مذہب مسلم دُنیا کی معاشی اور تکنیکی ترقی میں ایک روک ہے؟ معاشی عمل میں مذہبی عقائد کے کردار کا سوال عمرانیات میں، سرمایہ داری کے عروج میں پروٹسٹنٹ اخلاقیات کے کردار پر، ماضی میں میکس ویبر کے کام کی طرف جاتا ہے۔ اُس وقت سے لے کر ''ویبر کے مقدمے'' کے متعدد مطالعات ہو چکے ہیں اور اس کے ملے جُلے نتائج ظاہر ہوئے ہیں۔ مختلف ممالک میں کئے گئے شماریاتی تجزیوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ جہاں مذہبی عقائد کا معاشی کارکردگی پر ایک اثر ہو سکتا ہے، وہیں عمومی طور پر کسی خاص مذہب کے ساتھ وابستگی اور معاشی کارکردگی کے درمیان کوئی مضبوط تعلق نہیں ہے، بشرطیکہ ایک مرتبہ معاشی مبادیات کو مدِ نظر رکھا جائے۔ مسلم ممالک کی اوسط سے نیچے معاشی کارکردگی کی ایک توجیہ مذہب نہیں بلکہ اقتصادی پالیسیاں اور وسیع پیمانے کی بدعنوانی ہے۔

جدول 3.22: مسلم ممالک میں مذہبی وفاداری اور انسانی ترقی

ملک	مذہبی وفاداری	انسانی ترقی کا اشاریہ
انڈونیشیا	بہت مضبوط	.682
ملائشیا	بہت مضبوط	.792
پاکستان	بہت مضبوط	.499
مصر	بہت مضبوط	.648
ایران	مضبوط	.719
ترکی	مضبوط	.734
قزاقستان	کمزور	.765

ا۔ 'بہت مضبوط' قسم کٹڑپن کے اشاریے اور رسوماتی اشاریّے کی قسم 4 اور 5 کے فیصد کا اوسط

نکال کر تیار کی گئی۔ 16 فیصد یا اس سے زیادہ فیصد والے کو بہت مضبوط کی قسم میں رکھا گیا۔ 40 سے ساٹھ فیصد کی اقدار والے مما لک کو ’مضبوط‘ کی قسم میں رکھا گیا اور 40 فیصد سے کم قدر والے مما لک کو ’کمزور‘ کی قسم میں رکھا گیا۔

۲۔ انسانی ترقی کا اشاریہ یواین ڈی پی کا ہے(2002) ان مشاہات کے باوجود، جب ہم مذہبی وفاداری کی سطح اور انسانی ترقی کے اشارے ہیومن ڈوپلمنٹ انڈیکس۔ ایچ ڈی آئی (HDI Human Deuelopment Index) کے درمیان تعلق کا جائزہ لیتے ہیں، جو کہ معاشی خوشحالی کا وسیع پیمانے پر استعمال کیا جانے والا مرکب اشاریہ ہے، تو یہ ظاہر کرتا ہے کہ مذہبی وفاداری اور ایچ ڈی آئی کے درمیان کچھ نہ کچھ تعلق ہے (جدول16) ملائشیا ایک استثناء ہے: اس کے ہاں بلند مذہبی وفاداری ہے اور ایچ ڈی آئی کا بلند سکور ہے۔ کیا ملائشیا کی مثال اس تعلق کی نفی کرتی ہے یا اس کی تصدیق کرتی ہے۔ ملائشیا ایک کثیر نسلی معاشرہ ہے جس کی تقریباً چالیس فیصد آبادی غیر مسلم زیادہ تر چینی اور ہندوستانی ہیں۔ کیا ملائشیا میں انسانی ترقی کے اشارے کی بلند قدر اس کی غیر مسلم آبادی کی خدمات کا کام ہے، جو کہ مسلم ملائیوں کی نسبت معاشی طور پر زیادہ خوشحال ہیں؟ اس وقت موجود شہادت کی بنیاد پر اس سوال کا جواب حتمی طور پر دینا ممکن نہیں۔ لیکن میں یہ تجویز کروں گا کہ مذہب پرستی اور معاشی کارکردگی کے اور تکنیکی ترقی کے درمیان تعلق سوال مزید جائزے کا متقاضی ہے۔

باب4

مسلم معاشروں میں جہاد اور تصادم کا حل

تعارف

جہاد اسلامی مذہبی اور سماجی سیاسی فکر میں بنیادی تصورات میں سے ایک تصور ہے۔ یہ قرآن کریم کی متعدد آیات میں اور مختلف تعبیرات کے ساتھ نمودار ہوتا ہے (دیکھیئے ضمیمہ الف) قرآنی آیات کی کوئی ایک قرأت، ایسی نہیں ہے جو فوقیت کا دعویٰ کر سکے۔ نتیجۃً اسلامی تاریخ میں جہاد کے باہم متقابل مفاہیم استناد اور جواز کے لئے ایک دوسرے سے نبرد آزما رہے ہیں۔ جہاد اور اس کے گرد اُبھرنے والے عقائد سے منسوب شدہ مفاہیم کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ غائر طور پر اپنے دور کے اسلامی معاشروں کے غالب سیاسی، سماجی اور معاشی حالات سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں، یہ باب جہاد اور اس کے ساتھ متعلقہ عقائد کی قرآنی تفصیل کا جائزہ لے گا۔ یہ جہاد کے عقائد کی ایک عہد بندی پیش کرے گا، مسلم معاشروں میں اُن کے تاریخی ارتقا کو ظاہر کرنے کے لئے، اور اس کشمکش کے حل کا ہم عصر مسلم رائے کی بحث کے ساتھ اختتام کرے گا۔

جہاد کی قرآنی بنیاد

جہاد کا تصور اسلام سے پہلے کا ہے اور اس کی اصل قبل از اسلام کے عرب میں ہے۔ اشتقاقی طور پر لفظ جہاد عربی لفظ جَہَدَ یا جُہد سے اخذ کیا گیا ہے، جس کا مطلب قابلیت، محنت یا قوّت ہے۔ اس مفہوم میں لفظی طور پر اس کا مفہوم آدمی کا اپنی انتہائی قوت کا استعمال یا محنت، کوشش اور جدوجہد کا استعمال، یا ایک ناپسندیدہ چیز کے خلاف تصادم ہے، جو ایک مرئی دشمن شیطان یا آدمی کا اپنا نفس ہوسکتا ہے (عنائی1968، صفحات135-161: دی انسائیکلوپیڈیا آف اسلام1962 صفحہ538: پیٹرز1979: ہاشمی1998) جدید عربی میں لفظ جہاد کا ایک وسیع معنوی دائرہ ہے۔ اس سے مراد طبقاتی جدوجہد اور قدیم اور جدید کے درمیان جدوجہد بھی لی گئی ہے۔ یہاں تک کہ جب اسے اسلامی تناظر میں بھی استعمال کیا جائے تو بھی یہ ہمیشہ مسلح جدوجہد کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔ اس کا مطلب اسلامی معاشرے کی بھلائی کیلئے روحانی جدوجہد یا آدمی

کے اپنے بُرے رجحانات کے خلاف اندرونی جدوجہد بھی ہوسکتے ہیں۔ (پیٹرز 1979 صفحہ 3: الفضل 2001)

لفظ جہاد کا یہ اشتقاق قرآن کریم میں اس کے استعمال میں بھی جھلکتا ہے۔ اس کا مطلب موضوعی طور پر کسی قابل تعریف مقصد کیلئے جدوجہد ہوسکتا ہے، جس کا ضروری نہیں کہ مذہب کے ساتھ کوئی تعلق ہو۔ قرآنِ کریم میں اس کے ساتھ منسوب کیا گیا مفہوم، شمالی عرب کے قبائل میں مروّج خیالات اور جنگی مشقوں سے متاثر ہوا۔ ان قبائل کے ہاں جنگ ایک معمول کی صورتِ حال اور ایک جائز عمل تھا اگر یہ دوسرے قبائل کی طرف سے جارحیت کے دفاع میں لڑی جاتی۔ قبائلی جنگوں میں جنگجوؤں کی طرف سے اپنائے گئے جنگی اصول، غیر جنگجو لوگوں، بچوں، عورتوں اور بوڑھوں کو قتل کرنے کی ممانعت کرتے تھے۔ ان اصولوں کو جہاد کے اصولوں میں بھی شامل کرلیا گیا۔ (پیٹرز 1979، 1995: خدوری 1955)

علما کے ہاں اس بات پر اتفاق رائے ہے کہ قرآن میں لفظ جہاد مسلمانوں کو اپنے مال اور جانیں اللہ کی راہ میں قربان کرنے کی دعوت دینے کیلئے استعمال کیا گیا ہے، تا کہ اسے کامیاب بنایا جاسکے۔ اس کا بڑا مقصد، نماز قائم کرنا زکوٰۃ ادا کرنا، نیکی کا حکم دینا اور بُرائی سے روکنا ہے۔ یہ مسلمانوں کو غیر مسلموں کے خلاف جدوجہد کرنے کا حکم بھی دیتا ہے تا کہ انہیں اسلام کے دائرے میں لایا جاسکے۔ پہلی قسم کو جو پُرامن ذرائع کو شامل کرتی ہے، زبان کا جہاد، اور قلم کا جہاد، کہا گیا ہے اور اسے ''جہادِ اکبر'' سمجھا جاتا ہے۔ دوسری قسم کو جو جدوجہد اور جارحیت پر مشتمل ہے 'جہادِ اصغرِ' کہا جاتا ہے۔ (پیٹرز 2003: پیٹرز 2001: رحمان 1966، 1989: خدوری 1955)

قرآن کی اُن بنیادی آیات کی نشاندہی جو جہاد سے متعلق ہیں ضمیمہ الف میں کی گئی ہے۔ غیر مسلموں کے خلاف جنگ کی اجازت دینے والی سب سے پہلی آیت ہجرت کے جلد ہی بعد نازل ہوئی۔ (جو جہاد کرتے ہیں اُنہیں اس کی اجازت دی جاتی ہے، کیونکہ اُن پر ظلم کیا گیا۔ یقیناً اللہ اُن کی مدد کرنے کے قابل ہے۔ جو ناحق اپنے گھروں سے نکالے گئے (اُن کا جُرم کوئی نہیں تھا) سوائے اس کے کہ اُنہوں نے کہا 'اللہ ہمارا رب ہے' 22.4)۔ قرآنِ کریم کی ابتدائی آیات بنیادی طور پر ہدایت دہندہ ہیں، اس مفہوم میں کہ وہ جہاد کی عمومی نوعیت کی حدود و شرائط بیان کرتی ہیں۔ قرآن مسلمانوں سے اللہ کے راستے میں اپنے مال اور جان قربان کرنے کا تقاضا کرتا ہے

تا کہ اس کا عظیم مقصد حاصل ہو سکے: اچھائی کا حکم دینا اور بُرائی سے روکنا۔ الغرض اسلامی، سماجی، اخلاقی نظام قائم کرنا (رحمان 1966، 37)

جب مدینہ کی نومولود اسلامی ریاست کے قیام کے بعد مسلمانوں کے سماجی اور سیاسی حالات تبدیل ہوئے، تو قرآنی وحی نے وسعت اختیار کر کے جہاد میں شہید ہونے والوں کیلئے جزا کے وعدے اور غیر شراکت کاروں کو آخرت میں شدید عذاب کی وعید کو اپنے اندر شامل کر لیا۔ (9.81-8248.16) ماقبل کی 'ہدایت دہندہ' رُخ بندی والی آیات کے برعکس یہ آیات، شرکا کو جہاد میں شرکت کرنے پر اُکسانے اور متحرک کرنے کی طرف مائل ہیں۔ علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا قرآن غیر مسلموں سے جہاد کی اجازت جارحیت سے دفاع کی خاطر دیتا ہے یا تمام حالات میں ایسا کرتا ہے۔ جیسا کہ ضمیمہ الف میں آیات ظاہر کرتی ہیں قرآن میں دونوں صورتوں کی حمایت کی گئی ہے (9.5:9.29, 2.190:9.13) اسلامی علما تمام حالات میں جہاد کی تعبیر کی حمایت کرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اُن آیات کو جن کی طرف اس موقف کی حمایت کیلئے رجوع کیا گیا ہے۔ آیاتِ سیف، کہا جاتا ہے۔

اسلام اپنے طلوع کے ایک صدی کے اندر شرقِ اوسط کے بہت بڑے حصے میں پھیل چکا تھا اور نتیجۃً اس نے جہاد کی نوعیت اور قانون پر ایک جامع مقالے کی ضرورت کو جنم دیا، ایسا مقالہ عبدالرحمٰن الاوضاعی اور محمد الشّیبانی کی طرف سے لکھا گیا (804ء) اور یہ اُن بحثوں اور مباحثوں کو مجتمع کرنے کا نتیجہ تھا جو اسلام کی ابتدا سے لے کر اب تک ہوتے رہے تھے۔ ان میں مروّجہ سماجی اور سیاسی حالات کی ضروریات اور مصالح کا اظہار کیا گیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے اسلامی سلطنت کے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر متعدد خود مختار ریاستوں میں تقسیم ہونے کے ساتھ حالات تبدیل ہوئے تو جہاد کے اصولوں کے مفاہیم بھی تبدیل ہو گئے، اور محض قوّت، مزاحمت اور 'کاروبار' کے خفی نظریے میں تبدیل ہو گئے۔

جہاد کے اصول کی عہد بندی:

تشکیلی مرحلہ:

تشکیل نمبر 1 میں میں نے جہاد کے اصول کی ابتدائی عہد بندی پیش کرنے کی کوشش کی

ہے۔ اس عہد بندی میں مضمر منطق یہ ہے کہ مادی حالات اور اس سے میری مراد مروجہ سیاسی، سماجی اور معاشی حالات ہیں، جہاد کے اصول کے غالب مفہوم یا مفاہیم کی تشکیل کرنے میں بنیادی کردار ادا کرتے رہے ہیں۔ میرا استدلال یہ ہے کہ خیالات کے نتائج ہوتے ہیں: اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں علما کو مطلوب نتائج کے مصالح ہی وہ چیز رہے ہیں جنہوں نے جہاد کے اصول کے مفہوم کی غالب نوعیت کا تعین کیا ہے۔

ساتویں صدی میں طلوع اسلام کے ابتدائی مراحل میں عملی حقائق نے مسلم معاشرے، اُمت کی سیاسی اور سماجی بہبود کو مسلمانوں کیلئے ایک مقدس قدر بنا دیا ہوگا۔ اگر مسلمان خوشحال ہوتے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی کہ وہ اللہ کی مرضی کے مطابق زندگی گزار رہے ہیں۔ ایک حقیقی اسلامی معاشرے میں رہنے کا تجربہ مقدس احکامات کی پابندی کرنے کا سبب بھی تھا اور نتیجہ بھی۔ اس دور کی تعریفی خصوصیت یہ ہے کہ قرآن مسلمانوں سے جہاد میں حصہ لینے کا تقاضا کرتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنی جانیں اور مال اللہ کے راستے میں قربان کریں: جس کا جوابی طور پر مقصد نماز قائم کرنا، زکوٰۃ دینا، نیکی کا حکم دینا اور بُرائی سے روکنا ہے، (رحمان 1994)

اس دور میں جہاد کے نظریے کا غالب مقصد ہدایت دہندگی تھا۔ مسلمانوں کو اسلامی سماجی، اخلاقی نظام کے قائم کرنے اور اُس کیلئے جدوجہد کرنے کی ہدایت کرنا۔ جہاد ایک آزاد متغیر تھا۔ 'تشخص کی' الہیات، جو منفرد اسلامی تشخص اور قومیت کے قیام کیلئے کوشاں تھی۔ جب تک مسلمان مکہ میں ایک چھوٹی مظلوم اقلیت تھے، تو جہاد کا بطور اسلامی تحریک کی ایک مثبت منظّم یلغار کا تصوّر محال تھا۔ قرآن کی مکی سورتیں تشدّد کے استعمال کے موضوع پر محتاط ہیں اور عموماً اس سے گریز کا مشورہ دیتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ (پیٹرز 2003 صفحہ 206، رحمان 1966 صفحہ 37) جب اسلام کے مکی مخالفین کی طرف سے حضرت محمد ۱ اور آپ کے پیروکاروں پر ہجرت مسلط کی گئی، جو اُن کے 622 میں مدینہ ہجرت پر منتج ہوتی، تو یہ سب تبدیل ہو گیا۔ قرآنی وحی ''جہاد کرنے والوں کو اس کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ اُن پر ظلم کیا گیا ہے...... جو ناحق اپنے گھروں سے نکالے گئے (22.39)'' نے مکہ کے مخالفین کے خلاف ہتھیار اُٹھانے کی ناگزیر طور پر اجازت دے دی۔

شکل نمبر 4.1: جہاد کا اصول: ایک تاریخی خطِ مستدیر

تاریخی دور	سیاسی اور سماجی حالات	جن اصولوں پر زور دیا گیا	جہاد کی قسم	تبصرہ

1۔ اوائل اسلام ساتویں صدی	اسلام کا آغاز ہجرت مدینہ میں نومولود اسلامی ریاست کا قیام اسلامی ریاست/ سلطنت کی توسیع	ہدایت دہندہ ترغیبی فرد کا اعلیٰ تر خداپرستی حاصل کرنے کا فریضہ اجتماعی اسلامی فریضہ	دفاعی جہاد جارحانہ جہاد	فتوحات کے ذریعے توسیع کا دور غیر مسلموں/ذمیوں کے ساتھ مل جل کر رہنے کے قوانین جنگ کے قوانین
2۔ سلطنت کا مرحلہ آٹھویں سے دسویں صدی	متحدد اسلامی ریاستیں اندرونی خاندانی کشمکش شرق اوسط میں منگولوں کی فتح اسلامی توسیع کا اختتام	ترغیبی تحریکی ریاستی سرپرستی انفرادی/اجتماعی فرض اسلامی سیاحت کا قیام	مسلمانوں اور غیر مسلموں کے خلاف جارحانہ جہاد	شہادت پر زور خدائی انعامات حکمران کے جواز میں اضافہ ابن تیمیہ 'فتویٰ'
3۔ مسلم ممالک کی نوآبادیات سازی سترھویں سے انیسویں صدی	مسلم دنیا کی نوآبادیات سازی سرمایہ داری اور مسلمانوں کے معاشی، سیاسی اور سماجی غلبے کا خاتمہ سامراجیت کے خلاف مزاحمتی تحریکوں کی ابتدا اسلامی سیاسی اور انقلابی تحریکیں (جہادی تحریکیں)	ترغیبی/ تحریکی جہاد کے لیے مسلمانوں کے فریضے پر زور دیا گیا جہاد......نظریہ مزاحمت مدلل دفاع کے حامی/جدیدیت پسند	دفاعی لیکن سامراجی حکمرانوں کے خلاف بڑے پیمانے پر جارحانہ	دارالاسلام اور دارالحرب علاقائی اسلامی شناخت غیر ریاستی فعالیت پسند جہاد کو متحرک کرتے ہیں مدلل مدافعانہ جدیدیت پسند رُخ بندیاں

4۔ پس سامراجی اور سرد جنگ کا دور بیسویں صدی کے اخیر کا درمیانی دور	قومی منصوبے کی ناکامی معاشی پسماندگی اور سیاسی عدم استحکام مغرب سے اتحاد اسلامی انقلاب پسندی	تحریکی اسلامی ریاست کے لیے جہاد افغانستان میں سوویٹ یونین سے جہاد مسلم معاشرے بطور جاہلیہ	جارحانہ جہاد، مسلم ممالک میں حکمران خواص اور اُن کے مغربی اتحادیوں کو نشانہ بناتے ہوئے	سیاسی اسلام کا آغاز آپریشن سائیکلون جہادی گروپوں کو امریکی مالی امداد جہاد کی نجکاری اسلامی ریاست کے متقابل نظریات
5۔ پس جدید اور پس سرد جنگ دور 1990	قومی منصوبے کی ناکامی جابرانہ آمریت عالمگیریت اور جمہوریت ساز تحریکوں کی عالمی مالیاتی نظام تک بڑھتی ہوئی رسائی	اسلامی بنیاد پرستی اسلامی ریاست کے لیے جدوجہد مغرب/امریکہ کے خلاف جارحانہ جہاد جہاد بطور دفاع دارالاسلام اللہ کے بارے میں فرض شہادت کے اعمال	دفاعی جارحانہ	ایران اور طالبان ریاستی اور غیر ریاستی فعالیت پسند بطور سرپرست احیائی رُخ بندی جہاد بطور کاروبار فوجی اور معاشی قوت کی تقسیم کے تحت بنیادی حربے کے طور پر دہشت گردی علاقائی اور قومی منصوبے کے تشخص کو مضبوط بنانا جہادیوں کی عوامی اور ریاستی حمایت میں کمی جہاد کی نجکاری میں اضافہ

ا۔ آق جنگ1873-1904: محمد ابن عبداللہ کی مہدویت تحریک، صومالیہ (1899-1920): ایران میں1891 کی تمباکو بغاوت: طریقۂ المحمدی جہاد/سید احمد بریلوی کی مزاحمتی تحریک

(1786-1831): فرائضی تحریک (1781-1840): عبدالقادر کی زیر قیادت فرانسیسیوں کے خلاف الجزائری مزاحمت (1832-1852): محمد احمد کی مہدوی تحریک سوڈان: احمد عُرابی کی زیرِ قیادت برطانویوں کے خلاف مصری مزاحمت: انیسویں صدی سے ابتدائی بیسویں صدی تک لیبیا میں اطالویوں کے خلاف سنوسی مزاحمت 1914 کا عثمانی اعلان جہاد: ابتدائی اور وسط بیسویں صدی میں فلسطینیوں کی برطانوی سامراج اور صیہونیت کے خلاف مزاحمت۔

۲۔ جنوبی ایشیا میں جماعتِ اسلامی اور مصر اور شرقِ اوسط کے دوسرے ممالک میں اخوان المسلمین..... بنیادی نظریہ ساز ابوالاعلیٰ مودودی اور سیّد قطب، محمد عبدالسلام فراج۔

> مدینہ میں اسلامی ریاست کے قیام کے بعد صورتِ حال تبدیل ہوگئی اور نماز اور زکوٰۃ کے ممکنہ استثناء کے ساتھ، بمشکل ہی کوئی ایسی چیز ہے جو جہاد سے زیادہ تاکید حاصل کرتی ہو۔
>
> (رحمان 1966 صفحہ 37: آرمسٹرانگ 2000 صفحہ 6)

مدینہ میں دی گئی طاقت کے استعمال کی اجازت آخر کار وسیع ہوگئی (2-19,17) یہاں تک کہ یہ محسوس ہونے لگا کہ غیر مسلموں کے خلاف جنگ تقریباً کسی بھی وقت کسی بھی جگہ پر شروع کی جاسکتی ہے قرآن 9:5 ''کفار کو قتل کرو جہاں بھی تم انہیں پاؤ'' غیر مسلموں کے خلاف جنگ کی ایک وسیع اجازت ہے۔ اس آیت کی روایتی مسلم فہمید میں یہ سمجھا گیا کہ اس نے اس سے ماقبل کی غیر مسلموں کے خلاف تشدد کے استعمال پر تمام قدغنوں کو منسوخ کر دیا ہے۔ (پیٹرز 2003: رحمان 1966 صفحات 38-37)۔ اس دور کے دوران جہاد کو، اسلام کے اخلاقی، سماجی نظام کو قائم کرنے کیلئے، زیادہ نیکی حاصل کرنے کیلئے ایک فریضے کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ یہ اُمہ کی نگرانی میں روبہ عمل لایا جاتا تھا۔ الغرض یہ ایک اسلامی تشخص کی تعمیر اور قیام کا ایک ذریعہ تھا۔

سلطنت کا مرحلہ:

8 ویں صدی سے 16 ویں صدی تک کا زمانہ متعدد وجوہات کی بنا پر اہم تھا۔ اول یہ مسلم توسیع کا بھرپور دور تھا اور دوم، اس نے مسلم سلطنت کی متعدد ایسی خودمختار ریاستوں میں شکست وریخت دیکھی جن پر مقامی سیاسی اور اسلامی طبقہ خواص نے حکومت کی۔ اس دور کے دوران اسلام کی توسیع نے مسلمانوں کا غیر مسلموں کے ساتھ بطور مفتوحہ علاقوں کی رعایا کے رابطہ ممکن بنایا۔ اس سے مسلمان مذہبی اور سیاسی طبقہ ہائے خواص پر اس سوال کے بارے میں دباؤ پڑا کہ دوسرے مذہبی نظریات اور اُن کے اُن پیروکاروں کے ساتھ جو اسلامی حکومت کے تحت آ گئے تھے

باہمی رہن سہن کی شرائط کیا ہوں۔

اسلامی سلطنت کی توسیع، اس کی مابعد شکست وریخت، اور اس کے دوسرے نظریاتی نظاموں کے ساتھ رابطے میں آنے سے، جہاد کے ایک مربوط اصول کی تشکیل کی ضرورت پیدا کردی۔ اس چیز نے الشیبانی (804ء) اور شافعی (820ء) جیسے مسلم فقہا کو، جہاد کے بارے میں قرآنی متن اور حدیث کو جمع کرنے اور جہاد کا ایک اصول تشکیل دینے پر راغب کیا۔ اس اصول کے مطابق دُنیا دارالسلام (اسلام کا گھر) اور دارالحرب (جنگ کا گھر) میں تقسیم تھی۔ اول الذکر میں اسلامی قانون اور اقتدار اعلیٰ جاری وساری تھا اور موخرالذکر میں وہ علاقے شامل تھے جو ابھی تک اسلام کی اخلاقی اور سیاسی حکمرانی میں نہیں تھے۔ اس اصول کے مطابق دارالسلام دارالحرب کے ساتھ مستقل جنگ کی کیفیت میں ہے، یہاں تک کہ موخرالذکر ہتھیار ڈال دے۔ جہاد وہ ذریعہ ہے جس سے یہ مغلوبیت مکمل ہوگی۔ دونوں اطراف میں مخالفت معاہدۂ امن یا التوائے جنگ کے ذریعے معطل ہوسکتی ہے، لیکن وہ کبھی امن پر منتج نہیں ہوگی، سوائے اطاعت کے۔ اسی اصول نے جہاد کے بارے میں فرض کی شرائط مقرر کردیں، کہ اس میں کون کون سے لوگ شریک ہونے کے اہل ہیں، جہاد پر اُکسانے کے حالات کون سے ہیں اور جنگ کے اصول کیا ہیں۔ (پیٹرز 2003، صفحات 206-208: پیٹرز 1979: حمیداللہ 1968: خدودی 1955)

اسلام کے ابتدائی دنوں سے ہی جہاد کے اصول نے یہ قرار دیا کہ مسلمانوں کیلئے یہ مذہبی فریضہ ہے کہ وہ اسلام کے دشمنوں کی مزاحمت کریں۔ دُنیا کی، دارالسلام اور دارالحرب میں تقسیم اُمہ اور دشمنوں کے درمیان حدود کا تعین کرنے کے علاوہ یہ مفہوم بھی رکھتی تھی کہ اسلامی معاشرے کو خطرہ بیرونی ذرائع سے ہے۔ اسلام کی تیز رفتار توسیع اور بعدہ اس کی سلطنت کی شکست وریخت کے دوران، یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اسلام کے اندرونی دشمن بھی تھے جو یا تو بطور مرتدین کے اسلام کیلئے خطرہ تھے یا اس وجہ سے کہ اُنہوں نے اپنے زکوٰۃ جیسے اسلامی فریضے کو پورا کرنے سے انکار کردیا تھا۔ تیرھویں صدی تک اندرونی دشمنوں کے مسئلے نے مسلم حکمرانوں کو بھی اپنے اندر شامل کرلیا جیسا کہ منگول۔ منگولوں نے اسلام کے مرکزی علاقوں کو فتح اور تاراج کرلینے کے بعد اسلام قبول کرلیا اور ان کے حکمران بن گئے۔ کیا اُس وقت تباہ کن مسلم جنگی آقاؤں سے جہاد کرنا جائز تھا؟

معروف شامی فقیہہ ابن تیمیہ (1328ء) کے مطابق محض اسلام کا اعلان کرنا کافی نہیں

تھا۔ اگرچہ ’شہادہ‘ کے معیار کے مطابق وہ مسلمان تھے، لیکن منگولوں نے اسلام کے وسیع تر تقاضوں کو پامال کیا۔ وہ ابھی تک اپنے کافرانہ قانون کے مطابق زندگی بسر کرتے تھے جو چیز اُنہیں غیر مسلم بناتی تھی۔ ابن تیمیہؒ کے مطابق ایک سچے مسلمان کو اسلامی قانون کے مطابق زندگی بسر کرنا چاہئے اور مسلمانوں کے جان و مال پر حملہ نہیں کرنا چاہئے۔ اس نے یہ استدلال کیا کہ ”کسی بھی قانون شکنی کرنے والے کے ساتھ جنگ کرنا چاہئے...... بشرطیکہ اُسے پیغمبرؐ کے مقصدِ خاص کا علم ہو۔ یہ اس چیز کا علم ہی ہے جو ان احکامات، ممانعات، اور جوازاتِ (شریعت کے) کی اطاعت کرنے کا ذمہ دار بناتا ہے۔ اگر وہ ان کی اطاعت سے انکار کرتا ہے تو اس سے جنگ کرنی چاہیے۔ (بحوالہ پیٹرز، صفحہ 212) چونکہ منگول اپنے شخصی قانون کے مطابق زندگی گزارتے تھے لہٰذا یہ چیز اُنہیں غیر مسلم بناتی تھی، اور اُن سے جنگ کرنا اسلامی فریضہ تھا۔ اُن کے خلاف جہاد نہ صرف جائز تھا بلکہ ضروری تھا۔ ابنِ تیمیہ کے فتویٰ کی گونج آج بھی بنیاد پرست مسلمانوں کے ہاں سنائی دیتی ہے۔ الغرض، اس دور میں اور مابعد ادوار میں جہاد کو ایک آزاد متغیر کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔ بیرونی اور اندرونی دشمنوں کے خلاف دفاع اور ساتھ ہی ساتھ اسلامی توسیع پسندی اور ’دوسروں‘ کی نوآبادیات سازی کے دفاع کی الہیات کے طور پر۔

پوری اسلامی تاریخ کے دوران، حکومتوں اور مخالف تحریکوں نے اپنے مسلم مخالفین کے خلاف اپنی جدّ وجہد کو جائز قرار دینے کیلئے اُنہیں ملحد اور کافر قرار دیا ہے۔ ابن تیمیہ کے فتویٰ نے جدید اسلامی انقلاب پسندی کے نظریہ سازوں جیسا کہ ابوالاعلیٰ مودودی اور سید قطب ہیں، کے خیالات کو متاثر کیا ہے، اور اکثر اوقات ہم عصر اسلامی انقلابی گروپوں کو ایسے مسلمان حکمرانوں کے خلاف ہتھیار اُٹھانے، جن کی وہ مخالفت کرتے ہیں، کیلئے جواز مہیا کرنے کیلئے اس کی طرف رجوع کیا گیا ہے۔ اس نقطۂ نظر کا پُرزور طریقے سے اُس پمفلٹ الفریضۃ الغائبہ (غائب فرض) میں اظہار کیا گیا، جو اُس جہادی تنظیم کے قائد، جس نے مصر میں 1981 میں صدر انور السادات کو قتل کیا، عبدالسلام فراج کی طرف سے تصنیف کیا گیا۔ (پیٹرز۔1995) القاعدہ کے قائدین نے بھی پاکستان سعودی عرب اور دیگر ممالک میں مسلمانوں کو ان ممالک میں حکمران خواص کے خلاف جہاد کرنے پر اُکسانے کیلئے اسی طرح کے دلائل استعمال کئے ہیں۔ اس مرحلے پر جہاد کیلئے مالی امداد ریاست کی طرف سے اور اُس جنگی مالِ غنیمت سے آتی تھی جو مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا جاتا تھا۔

سامراجی دور:

سترھویں اور اُنیسویں صدی کے درمیان مسلم دُنیا کا بہت سا حصہ یوروپی ممالک کی طرف سے فتح کرلیا گیا اور نو آبادیات میں شامل کرلیا گیا۔ سامراجیت کے سیاسی پہلو مسلمان طبقۂ خواص کی شہری حقوق سے محرومی پر منتج ہوئے۔ سامراج کے تحت سرمایہ داری کی توسیع سے پیدا ہونے والے معاشی نتائج، مسلم متوسط طبقہ، کاریگروں، کسانوں اور دوسرے گروپوں کے ایک پورے حلقے کی اجتماعی معاشی بے دخلی پر منتج ہوئے۔ اس معاشی اور سماجی محرومی کے ساتھ ساتھ ثقافتی بے قدری بھی آئی۔ عمرانیاتی طور پر، یہ چیز ہرگز حیرت انگیز نہ تھی کہ سامراجی حکومت اور اس کے نتیجے میں آنے والے معاشی سیاسی اور ثقافتی غلبے نے، تمام مسلمان ملکوں میں مزاحمتی تحریکوں کے ارتقا کی راہ ہموار کی۔

مقامی آبادیوں میں غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف مزاحمت، کم از کم ابتدائی سطح پر، سیاسی، مذہبی تحریکوں کی طرف سے جہاد کے جھنڈے تلے منظّم کی گئی۔ ان تحریکوں کی ایک جزوی فہرست جیسا کہ شکل نمبر 1 میں بیان کی گئی ہے درج ذیل پر مشتمل ہے: ڈچ ایسٹ انڈیز میں آچے جنگ (1873-1904) صومالیہ میں محمد ابن عبداللہ کی مہدوی تحریک (1920-1899): ایران میں 1891 میں تمباکو بغاوت: ہندوستان میں سید احمد بریلوی کی طریقۂ محمدی تحریک (1786-1831) اور فرائضی تحریک (1840-1781)۔ عبدالقادر کی قیادت میں الجزائری مزاحمت (1832-1852): اُنیسویں صدی کے آخر اور بیسیویں صدی کے اوائل میں سوڈان میں برطانوی اور مصریوں کے خلاف محمد احمد کی مہدوی تحریک: احمد عرابی کی قیادت میں برطانوی تسلط کے خلاف مصری مزاحمت: لیبیا میں اطالوی سامراج کے خلاف سنوسی کی مزاحمت: 1914 کا عثمانی اعلانِ جہاد: ابتدائی اور وسط بیسویں صدی میں برطانوی سامراج اور صیہونیت کے خلاف فلسطینی مزاحمت۔

مغربی سامراج کے خلاف مزاحمت میں جہاد کا عقیدہ اولین اہمیت کا حامل تھا۔ تاہم یہ وہ واحد مذہبی عقیدہ نہیں جس کی طرف ان تحاریک کے قائدین نے رجوع کیا۔ عین اُسی طرح جس طرح پیغمبر (۱   ) نے اپنی زندگی میں کہا، جہاد کی دعوت کے ساتھ ساتھ عام طور پر اُس علاقے سے جہاں غیر مسلموں کی حکومت ہو ہجرت کی دعوت بھی دی جاتی تھی۔ ان تحاریک میں کثرت سے استعمال کیا جانے والا ایک اور تصور اسلام کے معادیات کے دائرے سے تعلق رکھتا

ہے۔ یہ مہدی کی آمد کا عقیدہ ہے، جو کہ راہِ راست کی ہدایت کا حامل ہے، جو زمین پر انصاف کو بحال کرے گا اور بدعنوانی اور ظلم کا خاتمہ کرے گا۔ (پیٹرز 1979، صفحات 42,44)۔

یہ تحاریک اسلامی احیا کی تحاریک بھی تھیں، جو تمام مُضمر مذہبی جدتوں جیسے بدعت پر پابندی لگانے اور سیاسی اور سماجی تنظیموں کے ساتھ چل کر جو مسلم اُمہ کی غیر مسلموں سے آزادی کیلئے کام کر رہی تھیں، موجودہ بدعنوان معاشرے کی اصلاح کو حاصل کرنے کیلئے کوشش کر رہی تھیں۔ کچھ ہم عصر جہادی تحریکیں اپنی جڑوں کا کھوج ان تحریکوں میں لگاتی ہیں یا اُن کی مثال سے جذبہ حاصل کرتی ہیں۔ وہ جارحانہ اور مدافعانہ جہاد کیلئے تحریکوں کو متحرک کرنے میں بہت ترغیب وہ تھیں، اور یہی ورثہ ہے جو اُنہوں نے ہم عصر جہادی تحریکوں کو منتقل کیا ہے۔ جہاد کے عقیدے کا زور جارحانہ جہاد پر تھا۔ مالیاتی امداد غیر ریاستی تنظیموں، انفرادی مسلمانوں، اور مسلم مذہبی اداروں کی طرف سے آتی تھی۔

مابعد سامراجی اور سرد جنگ کا دور، بیسویں صدی کے وسط سے آخر تک:

بیسویں صدی کے وسط تک زیادہ تر مسلم ممالک نے براہِ راست سامراج سے آزادی حاصل کر لی تھی۔ نیز یہ وہ دور تھا جو دو عالمی برتر طاقتوں سوویٹ یونین اور ریاستہائے متحدہ کے درمیان سرد جنگ کی خصوصیات سے متصف تھا۔ سامراجی اقتدار سے مسلمان ممالک کی آزادی بہتر معاشی مواقع اور سیاسی اور سماجی آزادی اور استحکام کے ذریعے موعودہ سیاسی اور سماجی ثمرات نہ لائی۔ زیادہ تر مسلم ممالک میں آمر، جابر اور بدعنوان لوگوں کی حکومت تھی۔ الغرض 'قومی منصوبہ' مایوس کُن انداز سے ناکام ہو گیا تھا۔ ان حالات نے مسلم دُنیا میں جہادی تحریکوں کی نوعیت اور دائرہ کار کی تشکیل کی۔ ان جہادی تحریکوں کی طرف سے وکالت کئے جانے والے جہادی نظریے کا گزشتہ ادوار کے ساتھ کچھ تاریخی تسلسل تھا، لیکن جہاد کے اصول میں بعض نئے پہلوؤں کا اضافہ بھی کیا گیا۔

''قومی منصوبے'' کی ناکامی نے اسلامی ریاست کے نظریے کو جنم دیا تھا۔ اگرچہ اس تصور کی کوئی واضح تشکیل نہیں ہے، لیکن عمومی طور پر اس میں اسلامی معاشیات اور اسلامی شرعی قانون کا نفاذ شامل ہے۔ اسلامی ریاست کے تصور کی بنیاد غالباً پاکستانی سماجی مفکر ابوالاعلیٰ مودودی کی تصانیف میں ڈالی گئی۔ اپنی ضخیم تحریروں میں مودودی نے اس بات کی ترغیب دی کہ اسلام محض ایک رسومات کے مجموعے کے علاوہ بہت کچھ ہے۔ یہ انسانی زندگی کے تمام دوائر کو محیط ہے، بشمول

سیاسیات، قانون، فن، طب اور معاشیات کے (کودان2004، باب نمبر2) اسلامی یوٹوپیا کا ادراک ایک اسلامی ریاست کا تقاضا کرتا تھا۔ مودودی کی علمیت کے دائرے اور اس کی وسعت کو مدِنظر رکھتے ہوئے یہ چیز حیران کُن ہے، کیونکہ قرآن کی 6666 آیات میں سے تین سو سے کم آیات ایسی ہیں جو اداراتی قواعد کا حوالہ دیتی ہیں۔ اسلامی ریاست کے دوسرے اساسی تصورات مصر کے سید قطب اور عراقی عالم محمد باقر الصدر کی طرف سے آئے۔

اسلامی ریاست کے تصور کی اصل کا سُراغ دارالسلام اور دارالحرب کی کلاسیکی اشکال میں لگایا جا سکتا ہے۔ دارالسلام اسلام کی اقلیم تھی جو کہ اسلامی قانون پر مبنی تھی، جو کفار کی اقلیم دارالحرب سے مسلسل برسرِ پیکار تھی۔ لہٰذا دارالسلام کی اصل خصوصیت زمین تھی۔ اسلام کی زمین ہی تھی جو سب سے پہلے کافر سامراجی حکام کی طرف سے اور پھر اُن سیکولر مسلمان طبقہ خواص کی طرف سے ہتھیائی گئی، جو اوالذکر حکمرانوں کے تابع تھے۔ یہ تصور کہ اسلامی تشخص صرف ایک اسلامی ریاست میں ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ آخری تجزیے میں زمینی تشخص کی سیاست کا ایک اظہار تھا۔ (کیٹلز2004 صفحات112,115) اس تشخص کی مدد بڑھتی ہوئی خواندگی، مدنیت، اور صنعتی ترقی نے کی۔ (حسن1985: مارٹی اینڈ ایپل بائی1992: ٹیمی1980) الغرض، جہادی تحریکات، مسلم زمینی تشخص کی طرف سے، پس سامراجی دور میں مسلم دُنیا میں قومی منصوبے کی ناکامی کی توجیہہ پر مجبور کی گئیں۔ افراد ایک محفوظ اور غیر مُبہم تشخص سے ایک اندرونی تسکین محسوس کرتے ہیں۔ سامراجیت کے دوران معاشی اور سماجی بیدخلی کی وجہ سے اور اُن کی مایوس کُن معاشی اور سیاسی کارکردگی سے، مسلم ممالک میں ایسے تشخص کی کمی پائی گئی۔ بالکل ایسے جیسے وہ شخص جس کے مکان کو نقصان پہنچ جائے مرمت کا بیڑا اُٹھائے گا، وہ لوگ جن کا تشخص نگاہ سے ہٹ جائے یا کمزور پڑ جائے، اپنے آپ کی تعریف نو کرنے کی کوشش کریں گے اور اس بات کا ایک واضح تر احساس پیدا کرنے کی کوشش کریں گے کہ وہ کون ہیں۔ یہ تھا مسلمان دانشوروں کی ایسی اسلامی ریاست کیلئے تلاش کا محرک جس پر الٰہی حکومت ہو۔ (تیمور2004، صفحات102-82: سیج میں 2004: مارٹی اینڈ ایپل بائی1992)

اسلامی ممالک میں ایک اسلامی ریاست، دارالسلام، کا تقاضا تھا کہ مسلمان ممالک کو مغرب نواز سیکولر حکومتوں سے نجات دلائی جائے۔ جہادی سرگرمیوں کی قیادت عمومی طور پر خوب منظّم اسلامی تنظیموں کی طرف سے کی گئی، جنہیں مالی مدد اسلامی اداروں کی فیاضی سے اور

نقد اور جنس کی شکل میں نجی عطیات سے ملتی تھی۔ ان میں سے کچھ تنظیموں نے 1979 میں ایران میں اسلامی انقلاب کے بعد اُس سے مالی مدد لینا شروع کر دی تھی اور 1980 میں افغانستان پر سوویٹ قبضے نے، اس قبضے کے خلاف جہاد کرنے والے جہادی گروپوں کی سرگرمیوں کی مدد کرنے کیلئے نئے وسائل پیدا کر دیئے۔

ایک اسلامی ریاست کے ہدف کی حامل ارضی تشخص کی سیاست ایسی متعدد مسلم تنظیموں کیلئے ایک جذبۂ محرکہ تھی، جو اس کے حصول کیلئے جہاد کی تلقین کرتی تھیں۔ ان میں شامل تھیں جماعت اسلامی، اخوان المسلمین، اسلامی جہاد، حزب اللہ، حماس، جامع اسلامیہ، اسلامک سیلویشن فرنٹ، اسلامک ری پبلکن پارٹی، طالبان اور القاعدہ۔ ان میں سے بہت سی تنظیموں کے متعدد ذیلی گروپ اور ملحق جماعتیں ہیں جو بہت سے مسلم ممالک میں جہاد کیلئے جدوجہد کر رہی ہیں۔

تمام مسلمان ممالک میں ’قومی منصوبے‘ کی ناکامی اُن کی ایک شناختی خصوصیت بن گئی تھی۔ کسی قابلِ عمل سیکولر انقلابی متبادل کی غیر موجودگی ان تمام نظریاتی ترغیبات کی حامل جابرانہ آمرانہ حکومتوں کے استحکام پر منتج ہوئی۔ اسلامی، سیکولر، فاشسٹ، نیشنلسٹ، اور سوشلسٹ۔ مسلم معاشرے عمومی طور پر نوجوانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کو پیداواری معاشی سرگرمیوں میں کھپانے میں ناکام ہو گئے تھے۔ بنیادی سماجی ادارے، جیسا کہ عوامی تعلیم نظام، عدلیہ، عوامی نوکر شاہی اور میونسپلٹیاں، عوامی حمایت کھونے لگ گئے۔ اس کا نتیجہ آبادی کے بڑھتے ہوئے حصے کی بڑے پیمانے پر قومی معیشت اور سیاست سے بیگانگی تھا، خاص طور پر نوجوانوں کی۔

یہ دور، عالمگیریت کے عروج، کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کے جلو میں ذرائع رسل ورسائل کے انقلاب، اور عالمی سرمایہ اور محنت کی مارکیٹوں کے اُبھار، کا اہم زمانہ تھا۔ مسلم دُنیا میں دو ہنگامہ خیز واقعات، یعنی 1979 میں ایران کے اسلامی انقلاب اور اسی سال افغانستان پر سوویٹ قبضے کے مابعد نتائج میں اسلامی دُنیا اور مغرب کے درمیان تعلق کی تعریف نو کی گئی۔ ان واقعات نے مسلم ممالک اور مغرب کے درمیان سیاسی اتحاد کو مضبوط کرنے کا کام کیا۔ مغربی ممالک محمد مصدق جمال عبدالناصر اور معمر قذافی کی زیر قیادت ’آزاد قومی تحریکوں‘ کے بارے میں بہت معاندانہ اور زیادہ سے زیادہ متشکک تھے اور مسلم دُنیا میں مغرب کے سیاسی اور معاشی مفادات کے بارے میں ہمدردانہ رویہ رکھنے والی حکومتوں کی حمایت کرنے کے خواہشمند تھے۔

ایرانی انقلاب اور افغانستان پر سوویٹ قبضے نے افغان اور سوویٹ یونین کی پالیسیوں

کے خلاف مزاحمت کیلئے امریکہ کی حمایت کو متحرک کر دیا۔ 1980 میں نام نہاد ''کارٹر کلیے'' نے یہ اعلان کیا کہ خلیج فارس کا کنٹرول حاصل کرنے کی کسی بھی بیرونی کوشش کو امریکہ اپنے مفادات پر حملہ تصور کیا جائے گا، اور فوجی ذرائع سمیت کسی بھی ضروری ذریعے سے مقابلہ کیا جائے گا۔ 1980 میں امریکہ کے صدارتی انتخاب میں کارٹر کی شکست کے بعد، نومنتخب شدہ صدر رونالڈ ریگن کی انتظامیہ نے کارٹر کی پالیسی کو جاری رکھا لیکن اُس نے فوکس کو افغانستان کے سوویٹ قبضے پر زیادہ منتقل کر دیا۔ ریگن کے نیشنل سیکورٹی ڈائریکٹو 166 نے افغانستان سے ہر قیمت پر سوویٹ انخلا کا مطالبہ کر دیا۔ اس نے انٹرنیشنل اسلامک سالیڈریٹی کو متحرک کرنے کیلئے سعودی عرب کے ساتھ شراکت کر لی اور پراجیکٹ سائیکلون کے ذریعے تحرک کیلئے اربوں ڈالر دیئے۔ (رانا 2004: سٹرن 2000)

سعودی عرب اور دوسری عرب بادشاہتوں نے اس مُہم میں تعاون کیا، جس نے جزیرہ نما عرب میں موجود سُنی عسکریت پسندی کیلئے ایک اہم نکاسی کے ذریعے کا اور ایرانی مذہبی رہنماؤں کے روزمرہ کی دھمکیوں کا مقابلہ کرنے کا کام دیا امریکہ کے امدادی پیکج میں تنظیمی اور عسکری ٹیکنالوجی اور افغانستان مزاحمت کو قائم رکھنے اور اس کی حوصلہ افزائی کرنے کیلئے نظریاتی سہارا شامل تھا۔ امریکا کے بغاوت مخالف ماہرین اور پاکستان کی انٹر سروسز انٹیلی جنس آرگنائزیشن کے اتحاد نے افغانستان کے اندر مجاہدین کے آپریشنوں کو منظّم کیا۔ ان کارروائیوں نے ایک بین الاقوامی رابطہ پیدا کر دیا جو عالمگیر اشتہارات کے ذریعے جن کی ادائیگی سی آئی کے نام پر ہوتی تھی، یہ پوری عرب اور مسلم دُنیا سے انسانی اور مادی وسائل کی درآمد کا سبب بنا۔ افغان مزاحمت میں امریکہ کے ملوث نہ ہونے کی ظاہرداری کو قائم رکھنے کیلئے سی آئی اے نے شرق اوسط کی مختلف جنگوں میں قبضہ کیے جانے والا سوویٹ ساخت کا اسلحہ مہیا کیا اور ساتھ ہی ساتھ خفیہ کارخانوں میں سوویٹ ہتھیار خود بھی بنائے افغان مجاہدین کو سوویٹ ہیلی کاپٹروں پر حملہ کرنے کیلئے بلوپائپ اور سٹنگر زمینی میزائل سے لے کر ہوائی جہاز تک مہیا کرنے شروع کر دیئے۔

ریگن انتظامیہ نے وسیع پراپیکنڈے کے ذریعے نظریاتی مدد دی اور ساتھ ہی ساتھ مجاہدین کے ذریعے چلائے جانے والے تعلیمی مرکز برائے افغانستان کو جو یونیورسٹی آف نبراسکا کے زیر انتظام تھا، افغان بچوں کو اپنے کمیونسٹ دشمنوں کو قتل کرنے کی ترغیب دینے کیلئے اور کتابیں شائع کرنے کیلئے لاکھوں ڈالر دیئے۔ یہ کتابیں اب بھی پاکستان اور افغانستان میں وسیع پیمانے پر

دستیاب ہیں۔ ان کے شائع ہونے کے سالوں بعد اُنہیں طالبان حکومت کی طرف سے مدارس کی نصابی کتب کے طور پر منظور کیا گیا۔ ایک اجسام برائے کرایہ پالیسی، امریکہ، سعودی، پاکستان حکومتوں کے زیرِ انتظام وضع کی گئی جس کا مقصد شمالی پاکستان میں مدارس کی ترقی کیلئے فنڈ مہیا کرنا تھا۔ 1980 میں پاکستان میں 700 مدارس تھے جو تین فیصد سالانہ کی شرح سے بڑھ رہے تھے۔ ایک تخمینے کے مطابق 1990 کی دہائی کے اواخر تک 7000 مدارس تھے جو افغان مہاجر کیمپوں، غریب پاکستانی گھرانوں اور دوسرے عرب/ مسلمان ممالک سے طلبا کو اپنی طرف کھینچ رہے تھے۔ (رانا 2004، صفحہ 85)

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ایرانی انقلاب کے بعد بھی مسلم جماعتیں کوئی موثر قوت منظّم کرنے اور ایک مربوط سیاسی پالیسی تخلیق کرنے میں ناکام رہیں۔ افغان جہاد حقیقی پیش رفت تھی جس نے سُنیوں کو کمیونسٹ کفار کے مقابل لا کھڑا کیا اور دُنیا کے طاقتور ترین ملک ریاستہائے متحدہ سے مدد حاصل کی۔ اس کی اعلیٰ تنظیمی مہارتوں وسیع تکنیکی اور انسانی وسائل اور کمیونزم کے خلاف یکسو انہماک نے اسے طاقتور اور متحد اسلامی اشخاص تخلیق کرنے کے قابل بنا دیا۔ بیسویں صدی کا کوئی مسلمان نظریہ ساز ایسی شاندار کامیابی کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ عالمی جہادی صنعت آخر کار اپنے آپ میں آ گئی تھی۔ (ہود بھائی 2005) افغان جہاد کیلئے امریکی اور سعودی فنڈ 1989 میں افغانستان سے سوویٹ یونین کی واپسی کے بعد ختم ہو گئے۔ لیکن جہادی صنعت جو افغانستان پر سوویٹ قبضے کے دوران قائم ہوئی افغانستان میں طالبان کو برسرِ اقتدار لانے میں کامیاب ہو گئی۔ جس کے افغانستان کیلئے دور رس اور تباہ کُن سماجی، ثقافتی سیاسی اور معاشی اثرات مرتب ہوئے۔ ستم ظریفی دیکھئے کہ 11-9 کے نیویارک اور واشنگٹن ڈی سی میں تباہ کُن حملوں کے بعد، ریاستہائے متحدہ کو، اُسامہ بن لادن اور دوسرے القاعدہ قائدین کو پناہ دینے والی طالبان حکومت کا تختہ اُلٹنے کیلئے افغانستان پر حملہ کرنا پڑا۔

طالبان حکومت کے خاتمے کے بعد، جہادی تنظیموں نے یورپ اور ایشیا میں دہشت گردی کے حملوں کی سرپرستی جاری رکھی۔ لیکن اُن کی سرگرمیوں کیلئے مالی مدد نجی ذرائع سے آتی رہی، بشمول اسلامی خیراتوں اور چندوں کے، جس چیز نے جہادی تنظیموں اور اُن کی سرگرمیوں کو نجی بنانے کی راہ ہموار کی (پاکستان میں کچھ جہادی تنظیمیں جبری چندہ اکٹھا کرتی ہیں) دیکھئے رانا 2004، باب 1) اس بات کی بھی کچھ شہادت موجود ہے کہ جہادیوں کو ایک بین الاقوامی دہشت

گردی کے ایک مربوط سلسلے سے مالی امداد وصول ہو رہی ہے۔ ایک تخمینے کے مطابق عالمی دہشت گردی کی معیشت 500 بلین یو ایس ڈالرز کے جتنی بڑی ہو سکتی ہے (نیپو لیونی 2003)۔ اس وقت اکیلے پاکستان میں سینکڑوں مذہبی اور فرقہ وارانہ جہادی تنظیمیں ہیں۔ اور یہی طرز دوسرے مسلم ملکوں میں بھی جاری وساری ہو سکتا ہے اگرچہ اس کے ابھی تک کوئی قابل اعتماد تخمینے نہیں ہیں۔

نجکاری کی طرف پیش رفت نے بہت سے مسلم ممالک میں جہادی سرگرمیوں میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ہے۔ جہاد کے نظریے کو مسلم تشخص کو بحال کرنے کی ضرورت سے تحریک ملتی ہے، کیونکہ اسلام کا وقار حکمران طبقوں کی طرف سے تباہ ہوا ہے جنہیں سیکولر اور خلاف اسلام سمجھا جاتا ہے۔ ایک جہادی نظریہ ساز اُسامہ بن لادن نے یہ اعلان کیا کہ اسلام کے مقدس مقامات کی بے حرمتی حکمران طبقہ خواص اور اُن کی مدد کرنے والی مغربی قوتوں کے خلاف جہاد کا جواز پیدا کرتی ہے۔ اُسی نے یہ بھی اعلان کیا کہ جب کوئی دشمن اسلام کی سرزمین میں داخل ہو جاتا ہے، تو جہاد انفرادی طور پر فرض ہو جاتا ہے۔ یہ علاقائی مذہبی تشخص، مزاحمتی تشخص ہے۔ یہ اصلاحات کا کوئی پروگرام پیش نہیں کرتا اور اسلامی ریاست کے قیام کا صرف ایک نسبتاً دُھندلا تصور پیش کرتا ہے۔ مختلف جہادی تنظیموں کے درمیان اس بارے میں اہم اختلافات ہیں کہ ان تصورات کا عمل اور حقیقت میں کیا مفہوم ہونا چاہیے۔

نجکاری نے جہادی سرگرمیوں کو ایک طرح کے کاروبار میں تبدیل کر دیا ہے۔ مدرسوں کو جہاد کیلئے نوجوان بھرتی کرنے کیلئے رقم دی جاتی ہے۔ ان مدرسوں میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ مقدس کتب کی ایک مخصوص اور اکثر اوقات بلاتنقید پڑھائی تک محدود ہوتی ہے۔ ائمہ مساجد سے لے کر مدارس کے اساتذہ اور علما تک، یہ ایک ایسی چیز ہے جسے وہ ایک 'کام' کے طور پر کرتے ہیں تاکہ اسلامی تعلیمات اور تاریخ کے فہم کے ذریعے گہرے نظریاتی وفاداری ملے۔

2005 کی ابتدا میں، پاکستان میں اپنے تحقیقی کام کے دوران، میں نے ایسی مثالیں دیکھیں جو جہاد کی کاروباری طرز کی رُخ بندی کی طرف اشارہ کرتی تھیں۔ انگریزی زبان کے ایک اخبار انٹرنیشنل نیوز کے مطابق (جنوری 5, 2005)، بین الاقوامی اور قومی اہداف کے خلاف راکٹ حملوں کے ایک سلسلے کیلئے، لاہور میں گرفتار کئے گئے اسلامی دہشت گرد، بے روزگار نوجوان اور وقتی اُٹھائی گیرے تھے۔ یہ رپورٹ دی گئی کہ اُنہوں نے اعتراف کیا کہ اُن کے لاہور میں القاعدہ کے ایک سینیئر اہل کار کے ساتھ قریبی رابطے تھے۔ (بٹ 2005) ایک اور پریس

رپورٹ کے مطابق حکومت پاکستان نے شمالی وزیرستان میں پاکستان کی مسلح افواج کے خلاف لڑنے والے چار انتہائی مطلوب عسکریت پسندوں کو، جنہوں نے حکام کے ساتھ ایک امن معاہدے پر دستخط کئے تھے، بہت بڑی مقدار میں رقم ادا کی۔ یہ رقم اُنہیں القاعدہ کو واپس کرنے کیلئے دی جو اُنہوں نے پاکستانی افواج کے خلاف لڑنے کیلئے اُس سے وصول کی تھی (اسماعیل خان، عسکریت پسندوں کو رقم القاعدہ کا قرض واپس کرنے کیلئے ادا کی گئی، ڈان، فروری 2005)

ہم عصر مسلم دُنیا میں جہاد:

اس بات پر غور کرنا اہم ہے کہ تمام مسلمان جہادی نہیں ہیں لیکن تمام جہادی مسلمان ہیں۔ حالیہ مطالعے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مسلم دُنیا ایک مذہبی نشاۃ ثانیہ سے گزر رہی ہے۔ اسلام دنیا میں مسلمانوں کی ایک بڑھتی ہوئی تعداد میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی اکثریت کیلئے یہ اسلامی اصولوں کی پابندی کے ساتھ اُن کی وفاداری کو بڑھانے کا سبب بنتا ہے۔ بہت سے مسلمان، اپنے مذہب کی پیغمبرؐ کے دور میں ہونے والے عمل کی پیروی کر کے اس کے خالص پن کو دوبارہ قائم کرنے کی طرف جھکاؤ رکھتے ہیں۔ نیز بہت سے اسلامی قانون پر مبنی اسلامی ریاست کے قیام اور اُمہ کے تصور کو مضبوط بنانے پر یقین رکھتے ہیں۔ (حسن 2002: کیپل 2002) یہ مسلمان جو ایک وسیع اکثریت میں ہیں، اسلام پسند کہلائے جا سکتے ہیں۔ دوسری طرف جہادیوں میں وہ مسلمان شامل ہوں گے جو ان عقائد کا اختلاط سامراج مخالف جنگجویانہ روایت کو زندہ کرنے کے ساتھ کرتے ہیں، اس میں قتال، دشمنوں کے خلاف لڑنے، کے فریضے کو شامل کرتے ہوئے وہ فعال جارحیت اور قتال کو مذہب پرستانہ نیکی کے ساتھ شامل کرتے ہیں (کیپل 2002: مان 2003 راشد 2002: سیج مین 2003: الفضل 2001) یہ باب موخرالذکر کے ساتھ نمٹتا ہے، جو مسلمانوں کے ایک بہت چھوٹے گروپ پر مشتمل ہے۔

اس وقت جہادی مذہبی تحریکیں پوری مسلم دُنیا میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر کمزور ڈھانچہ رکھنے والی قومی تحریکیں ہیں۔ ان میں شامل ہیں: جامع اسلامیہ، لشکر جہاد، انڈونیشیا: کمپولان مجاہدین، ملائشیا: پٹانی یونائیٹڈ لبریشن، فرنٹ، ایم آئی ایل ایف اور جیش محمد، حرکت الجہاد: اُزبکستان کی اسلامک موومنٹ: حماس: آرمڈ اسلامک گروپ آف الجیریا GIA: مصر کی اسلامک جہاد (تنظیم الجہاد): چیچنیا کی الانصار مجاہدین: عراق میں انصار الاسلام اور ابومصعب الزرقاوی کا مربوط سلسلہ (مان 2003، باب 6: لیپولیونی 2003: کیپل 2002 راشد 2002:

راما کرشنا2002)

ان میں سے کچھ، جیسا کہ القاعدہ اور حزب التحریر ڈھیلی ڈھالی تنظیم رکھنے والے بین الاقوامی مربوط سلسلے ہیں۔ ان گروپوں اور اسی طرح کے اور گروپوں کی طرف سے وضع کئے گئے جہاد کے اصول کے مفہوم میں بہت کم یکسانیت ہے، ان کی تعبیرات اور عملی اشکال کا دارومدار اُن کے قائدین کی طرف سے اختیار کئے جانے والے سیاسی اور عسکری مواقف پر ہے۔ تاہم کچھ مشترکہ تار ایسے ہیں جو انہیں ایک دوسرے کے ساتھ جوڑتے ہیں۔ وہ سیّد قطب اور ابوالاعلیٰ مودودی جیسے نظریہ سازوں کے نظریات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مسلم ممالک میں اسلامی سرزمین غیر اسلامی اور سیکولر حکومتوں اور اُن کے مغربی اتحادیوں کی طرف سے خراب کر دی گئی ہے جو کہ اُن کی بے حُرمتی پر منتج ہوئی ہے۔ ایک مستند اسلامی تشخص قائم کرنے کیلئے ان حکومتوں کا تختہ اُلٹ دیا جانا چاہیے اور ان کی جگہ اسلامی حکومت قائم ہونی چاہیے۔ (مان2003) ضمیمہ ب میں اسلامک موومنٹ آف اُزبکستان کی طرف سے اعلانِ جہاد، ایسے اعلانات کی نمائندگی کرتا ہے۔

جدید جہادی تحریکیں زیادہ تر خفیہ ہیں جو کہ خانے دار تنظیمیں ہیں جن کی قیادت کرشماتی شخصیات کرتی ہیں۔ ان کے ارکان معاشرے کے مختلف حصول سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر تنظیمیں فعال عوامی حمایت نہیں رکھتیں اگرچہ ہوسکتا ہے بہت سے مسلمان، مختلف وجوہات کی بنا پر اُن کے ساتھ انفعالی ہمدردی رکھتے ہوں۔ ایک مطالعے کے مطابق (130 مثالوں پر مبنی) بین الاقوامی جہادی ایک مختلف النوع گروپ ہے۔ تقریباً 60 فیصد مرکزی ارکان عرب ممالک، سعودی عرب اور مصر سے تعلق رکھتے ہیں: تیس فیصد مغرب کے عرب ممالک سے اور 10 فیصد انڈونیشیا سے۔ دو تہائی حصہ بالاتر اور متوسط طبقے کے پس منظر سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسروں میں سے زیادہ تر مغرب کے منحرف تارکین وطن اور مغربی عیسائی نومسلموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ محفوظ خاندانوں سے تعلق رکھتے ہیں اور زیادہ تر، لیکن سب نہیں، گہرے مذہب پرست ہیں۔ جہادی تحریک میں شامل ہونے کیلئے عربوں کیلئے اوسط عمر، 23 سال تھی، (سیج میں2004)

وہ تعلیم یافتہ تھے، اس طرح کہ 60 فیصد سے زیادہ کسی نہ کسی قسم کی کالج کی تعلیم رکھتے تھے۔ صرف انڈونیشی کلی طور پر مذہبی سکولوں سے تعلیم یافتہ تھے۔ بہت سوں کی اچھی پیشہ ورانہ تربیت تھی۔ صرف ایک تھوڑی تعداد غیر مہارت یافتہ تھی جن کے محدود معاشی امکانات تھے۔ تین

چوتھائی شادی شدہ تھے اور بہت سوں کے بچے تھے۔ اُن میں سے کوئی بھی کسی ذہنی بیماری میں مبتلا نہیں تھا یا دہشت گردی کی طرف عام نفسیاتی جھکاؤ کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ 80 فیصد سے زیادہ نے اُس وقت جہادی تحریک میں شمولیت اختیار کی تھی جب وہ خاندان اور دوستوں سے دور کسی ملک میں رہ رہے تھے جہاں وہ اپنے آپ کو اپنی ثقافتی اور سماجی بنیادوں سے کٹا ہوا محسوس کرتے تھے۔ اس مطالعے سے منکشف کیا جانے والا سب سے زیادہ چونکا دینے والا پہلو یہ تھا کہ یہ جہادی تنہا، اکیلے اور جذباتی طور پر بیگانگی کا شکار محسوس کرتے تھے۔ (سیج مَین 2003، باب 3)

جہادی سرگرمیوں کی مالی مدد بنیادی طور پر نجی وسائل اور اسلامی خیراتی چندوں سے ہوتی ہے۔ ان کی سرپرستی کرنے والی تنظیمیں مردوں کے غلبے والی ہونے کا رُجحان رکھتی ہیں اور اکثر اوقات زن بیزار مردوں کے احساسِ برتری کی خصوصیت رکھتی ہیں۔ (دیکھئے رانا 2004، باب 1) اسلام پسند تحریکوں پر عموماً اور جہادی تحریکوں پر خصوصاً، قابل عمل معاشی اور سیاسی پروگراموں کی کمی کی وجہ سے تنقید کی گئی ہے، جو شدید طور پر ناقص ہے۔ مزید برآں اسلامی کتب اور اسلامی تاریخ کی جانبدارانہ تعبیرات اور معصوم مسلمانوں اور غیر مسلموں کے قتل کی اجازت دینے پر بہت زیادہ تنقید کی گئی ہے (دیکھئے توران 2004 اور راشد 2002، پیٹر ز 1986: کیپل 2002)

کشمکش کے حل کے بارے میں رُجحانات:

اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے کہ جہادی تنظیمیں پوری مسلم دُنیا میں پھیلی ہوئی ہیں، اور اپنے ایجنڈوں پر فعالیت سے عمل کر رہی ہیں، کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اُنہیں مسلم عوام میں مقبولِ عام حمایت حاصل ہے؟ اس سوال کا بااعتماد طریقے سے جواب دینے کیلئے کوئی تجربی شہادت نہیں ہے۔

تاہم ایک ایسی شہادت ہے جس کا اس سوال پر ایک بالواسطہ اثر ہے۔ بعض بڑی جہادی تنظیموں کی طرف سے اپنے مزعومہ دشمنوں کے خلاف روز افزوں استعمال کی جانے والی مقبول عام ترکیب خودکش بموں کا استعمال ہے۔ اس مظہر کے بارے میں مسلمان عوام کا رویہ کم از کم جہادیوں کی اس ترکیب کے بارے میں اُن کی حمایت کا کچھ اشارہ مہیا کر سکتا ہے۔

جدول 4.1 خودکش بمباری کے بارے میں مسلمانوں کے رویے:

کیا خودکش بمباری جائز ہے؟

فلسطینیوں کی طرف سے اسرائیل کے خلاف

	Yes	No
ٹُرکی	24	67
پاکستان	47	36
مراکش	74	22
اُردن	86	12

عراق میں مغربیوں اور امریکیوں کے خلاف

	Yes	No
ٹُرکی	31	59
پاکستان	46	36
مراکش	66	27
اُردون	70	24

پیو ریسرچ سنٹر برائے عوام و پریس

عراق جنگ کے ایک سال بعد: یورپ میں امریکا پر بداعتمادی ہمیشہ بلند تر سطح پر 2003 میں، واشنگٹن ڈی سی میں پیو ریسرچ سنٹر نے ٹُرکی، پاکستان، مراکش اور اُردن میں فلسطینیوں کی طرف سے اسرائیلیوں کے خلاف اور عراقی جہادیوں کی طرف سے عراق میں امریکیوں اور مغربیوں کے خلاف خودکش بمباریوں کے بارے میں مسلمان جواب دہندوں کے رویوں کا جائزہ لیا۔ جدول 1 میں دکھائے گئے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مراکش اور اُردن میں بہت بڑی اکثریت نے اسرائیلیوں اور عراق میں امریکیوں اور مغربیوں کے خلاف خودکش بمباریوں کی حمایت کی اور تقریباً نصف پاکستانیوں نے بھی ایسے ہی رویے کا مظاہرہ کیا۔ صرف ترکی میں جواب دہندوں کی اکثریت نے خودکش بمباری کی حمایت نہیں کی۔ اگر ہم خودکش بمباری کی حمایت کی سطح کو جہادیوں کی حمایت کے لئے ایک نیابت کے طور پر لیں، تو یہ ظاہر کرتی ہے کہ یہ تراکیب جائزہ شدہ ممالک میں درمیانہ سے لے کر بلند سطح تک حمایت رکھتی ہیں۔ حمایت کے

اسباب غالباً ایک مسلم ملک سے دوسرے مسلم ملک میں مختلف ہوں گے۔ اس شہادت سے آدمی یہ نتیجہ اخذ کرسکتا ہے کہ جہاد اگر تمام مسلم ممالک میں نہیں تو کچھ ممالک میں ضرور ممکنہ طور پر عوامی مقبولیت رکھتا ہے۔

جنگ اور جہادی فعالیت پسندی کے بارے میں معلوم کرنے کا ایک اور بالواسطہ طریقہ، جنگ اور کشمکش کے حل میں جنگ کی حیثیت کے بارے میں مسلمانوں کے رویوں کے ذریعے ہوسکتا ہے۔ ایک حال ہی میں اختتام کو پہنچنے والے مطالعے میں چھ مسلم ممالک میں سے چھ ہزار سے زیادہ مسلمان جواب دہندوں سے درج ذیل سوال پوچھا گیا ''کیا جب بین الاقوامی تنازعات کو حل کرنے کے دوسرے طریقے ناکام ہوجائیں تو جنگ جائز ہے؟'' جدول2 میں پیش کئے گئے جائزے کے نتائج مسلمان ممالک کے درمیان ایک دلچسپ تفریق کو ظاہر کرتے ہیں۔

(جدول4.2 صفحہ نمبر144)

چار جنوبی ایشیائی اور شرقِ اوسط کے ممالک میں اتفاق رائے کی شرح کی حدود ایران میں 58 فیصد سے لے کر مصر میں 63 فیصد اور پاکستان اور ترکی میں 66 فیصد تک تھیں۔ دو جنوب مشرقی ایشیائی ممالک یعنی انڈونیشیا اور ملائشیا میں جواب دہندوں کی اتفاق رائے کی شرح قابلِ ذکر حد تک کم تھی اور اس کی حدود 37 فیصد ملائشیا سے لے کر 33 تک فیصد انڈونیشیا میں تھیں۔ قزاق مسلمانوں کی اتفاقِ رائے کی پست ترین سطح یعنی بیان سے اتفاق کرنے والوں کا فی صد 11 تھا۔ انڈونیشیا، ملائشیا اور قزاقستان میں عدم اتفاق رائے کی شرحیں بھی دوسرے ممالک کے مقابلے میں قابلِ ذکر حد تک بلند تر تھیں۔

اعداد و شمار کا جنس، عمر اور تعلیم کے حوالے سے تجزیہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ مصر، ایران، قزاقستان اور ترکی میں یونیورسٹی کی تعلیم کے حامل جواب دہندگان اس بات سے اتفاق کرنے پر سب سے کم مائل تھے کہ جنگ جائز ہے خواہ جب تنازعہ کو حل کرنے کے دوسرے طریقے ناکام بھی ہوجائیں۔ پاکستان میں تعلیم کا عدم اتفاق رائے کی شرح پر کوئی اثر نہیں تھا، لیکن انڈونیشیا اور ملائشیا میں جتنا تعلیم کا معیار بلند تھا اُتنا ہی اتفاقِ رائے کی شرح بلند تھی۔ ملائشیا، پاکستان اور ترکی میں مردوں کے ہاں اتفاق رائے کی شرح عورتوں کی نسبت بلند تھی۔ غالباً بطور بین الاقوامی مسائل کو حل کرنے کے ایک ذریعے کے جنگ کیلئے حمایت کی کم تر سطح سے متناسب سب سے زیادہ اہم متغیر تعلیم کا معیار تھا۔ (دیکھئے جدول2)

جہادی سرگرمیوں کیلئے ان نتائج کے مفاہیم کیا ہیں؟ متعین اور یقینی نتائج اخذ کرنا مشکل

ہے۔ غالباً یہ تجویز پیش کرنا معقول ہوگا کہ مسلم ممالک کی آبادیوں میں تعلیم کے پست معیار کا غلبہ غالباً جہادی سرگرمیوں کی حمایت پیدا کرنے کیلئے زیادہ سازگار ہوگا۔ حمایت کی سطوح اس بات پر انحصار کرتے ہوئے مختلف ہوسکتی ہیں کہ مزعومہ 'دشمن' کون سے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ نتائج، مذہبی، سیاسی اور سماجی تصادمات کو پُر امن ذرائع سے حل کرنے کیلئے قومی منصوبے کی کامیابی کی اہمیت کو تقویت دیتے ہیں۔

اختتامی رائے:

اسلامی تاریخ میں جہاد نے، اعلیٰ خدا پرستی حاصل کرنے کے لئے ذاتی جدوجہد، اور نیکی کا حکم دینے اور بُرائی کو روکنے، کی خاطر ایک اسلامی اخلاقی اور سماجی نظام قائم کرنے کیلئے اجتماعی جدوجہد کے نظریے کا کام دیا ہے۔ اسلام کے طلوع کے بعد آنے والی صدیوں میں جہاد کا مفہوم غیر مسلموں کے ممالک کو مسلمانوں کے ہاتھوں فتح کرنے کو جائز قرار دینے تک وسیع ہوگیا۔ مسلم زمینوں کے یوروپی نو آبادیات میں تبدیل ہونے کے بعد جہاد سامراج (اور اس کے حکمرانوں) عسکریت پسند اسلامی گروپوں کیلئے جہاد 'جابر' اور 'ملحد' مسلمان حکومتوں اور اُن کے کافر سامراجی، حامیوں کے خلاف مبینہ طور پر مزاحمت اور مسلح جدوجہد کا ایک نظریہ بن گیا ہے۔ بڑھتے بڑھتے یہ اسلامی ریاست اور ایک خالص تر، اسلامی تشخص کے قیام کے لئے مسلح جدوجہد کی ایک علامت بن گیا ہے۔ حالیہ سالوں میں مسلح جدوجہد کی حکمتِ عملی کی جگہ قومی، فرقہ وارانہ اور بین الاقوامی دہشت گردی نے لے لی ہے۔ میں نے یہ استدلال کیا ہے کہ جہاد کے اصول کی نوعیت اور اس کے اظہار نے گہرے طور پر مسلم معاشروں میں غالب تاریخی اور مادی حالات سے تشکیل پائی ہے۔ (ایسے ہی نتائج کی رپورٹ یو بین 2002: شاشڈ ینا 1990: دیو جی 2005) نے بھی دی ہے۔

جہاد کی سرپرستی انفرادی مسلمانوں سے لے کر اُمہ۔ اسلامی حکمرانوں اور اُن نجی، جہادی تنظیموں تک محیط رہی ہے جن کی مالی مدد مسلم خیراتوں سے ہوتی ہے۔ جہادی سرگرمیوں کی نجکاری 'کاروبار' میں ارتقا پاتے ہوئے محسوس ہوتی ہے۔ جہاد کی سرپرستی کی رُخ بندی تاریخی حالات سے بھی ہوتی ہے۔ اس باب نے یہ بیان کیا ہے کہ جہاں تمام جہادی مسلمان ہیں، تمام مسلمان جہادی نہیں ہیں۔ درحقیقت مسلمانوں کی ایک بہت ہی قلیل تعداد جہادی تنظیموں اور اُن کی سرگرمیوں کی فعال حمایت کرتی ہے۔ انڈونیشیا میں بالی کے بمباروں کے مقدمات اور بعدۂ سزاؤں میں عوام کی عدم دلچسپی اور عدم حمایت اس کی محض ایک مثال ہے۔ جہادی تنظیمیں خانوں

میں بٹی ہوئی اور خُفیہ ہیں اور وہ ایسے لیڈروں سے چلائی جاتی ہیں جو اپنے پیروکاروں سے گہری وفاداری وصول کرتی ہیں۔

اس باب میں نظرِ ثانی کی گئی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ بطور بین الاقوامی تنازعات کو حل کرنے کے ایک ذریعے کے جنگ کی طرف رجحانات مسلمان ممالک میں اہم طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جہاں جنوبی ایشیائی اور شرقِ اوسط کے مسلمان بین الاقوامی تنازعات کو حل کرنے کیلئے جنگ کو استعمال کرنے کی طرف زیادہ رُجحان رکھتے ہیں، وہیں جنوب مشرقی اور وسطی ایشیا کے ممالک انڈونیشیا، ملائشیا اور قزاقستان اس نقطۂ نظر میں شریک ہونے کا کم امکان رکھتے ہیں، زیادہ تر تعلیم یافتہ مسلمان بطور تصادم کے حل کے، جنگ کی حمایت کرنے کا کم امکان رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ نتائج تشدد اور دہشت گردی کے رُجحانات پر تعلیم کے اعتدال پیدا کرنے والے اثر کے اہم کردار کو تقویت دیتے ہیں۔

اس باب نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ اس بات کی بڑھتی ہوئی اور ٹھوس شہادت موجود ہے کہ مسلم دُنیا ایک مذہبی نشاۃ ثانیہ سے گزر رہی ہے۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ پیشرفت مسلمانوں کے اندر جہاد کی حمایت کو بڑھا دے گی؟ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ غالباً یہ وہ کچھ نہیں ہے جو واقع ہونے جا رہا ہے۔ مسلمان ممالک میں مذہبی نیکی، عسکریت پسند تنظیموں کی حمایت میں کمی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت جہادی تحریکوں سے تعلق نہیں رکھتی۔ درحقیقت ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مذہب پرستی جمہوری اور روادارانہ رویوں کے ساتھ مثبت طور پر تعلق رکھتی ہے۔ یہ جہادی تحریکوں کی بڑھتی ہوئی عسکریت پسندی میں اضافہ کرنے والا ایک سبب ہوسکتا ہے کیونکہ کم ہوتی ہوئی حمایت اُن کی تنہائی کو بڑھا دیتی ہے جو جواباً اُنہیں زیادہ خفیہ، تحکمانہ اور پرتشدد بنا دیتی ہے۔ اُن کے تشدد کی بے رحمی عوامی توجہ حاصل کرنے کی خواہش کا اظہار کرتی ہے اور اُن کی مایوسی کی ایک علامت ہے۔ (حسن 2002)۔ جیسا کہ کیپل نے رائے دی ہے یوایس پر ستمبر گیارہ کا حملہ جہادی تحریک کی تنہائی، شکستگی اور زوال کو ظاہر کرتی ہے نہ کہ اس کی مضبوطی اور بے قابو قوت کی۔ (کیپل 2002 صفحات 76-375: نیز امیٹران 2005)

یہ بھی ممکن ہے کہ جہادی تنظیموں کو مسلمانوں کے اندر ایک درجے کی خاموش حمایت حاصل ہو۔ ایسا اُن کے پیغام کی تاثیر کی وجہ سے نہیں ہوسکتا، بلکہ اُن سامراجی پالیسیوں کی وجہ سے ہوسکتا ہے جنہیں مائیکل مان (2003) نوعسکریت کہتا ہے، جو مغربی قوتوں خاص طور پر ریاست

ہائے متحدہ کی طرف سے اپنائی جارہی ہے۔ ان میں دہشت گردی کے خلاف جنگ، بھی شامل ہے جسے بہت سے مسلمان 'اسلام کے خلاف' جنگ کے طور پر دیکھتے ہیں۔ جہادی گروپ گزشتہ 50 سال کے دوران مسلمانوں کے خلاف زیادتیوں کی ایک لمبی فہرست سے پیدا ہونے والے مسلمانوں کے مصائب کے بارے میں اپنے ہم مذہبوں کی تشویش سے بھی حمایت حاصل کرتے ہیں۔ ان میں شامل ہیں:

- فلسطین کی تباہی اور فلسطینی لوگوں کی مسلسل تذلیل؛
- تقریباً دس لاکھ یا اس کے لگ بھگ افغان سوویٹ یونین کے ساتھ جنگ میں مارے گئے اور اس سے لاکھوں زیادہ امریکی بمباری سے ہلاک ہوئے:
- دس لاکھ عراقی 1991 کی خلیج میں اور اُس کے بعد کی مغرب کی طرف سے اُکسائی گئی پابندیوں سے ہلاک ہوگئے۔
- ایک لاکھ عراقیوں سے زیادہ 2003 کے عراقی حملے کے وقت سے لے کر مارے گئے اور
- بلقانی، چیچن اور کشمیر کے جھگڑوں میں، ساتھ ہی ساتھ الجیریا میں جمہوریت کا تختہ اُلٹنے کے بعد ایک اسلامی فتح کی توقع میں، ہزاروں مارے گئے۔

مسلمانوں کے مصائب کی سطح۔ جسے بعض لوگ 'قتلِ عام' بھی کہتے ہیں (علی 2005) اُن لوگوں کو، جو ان مصائب کاروں کے خلاف جہاد کی حمایت کرتے ہیں، ایک اخلاقی مرتبہ اور قابلِ جواز راستبازی مہیا کرتے ہیں یہ پیشرفت سیکولر اور جدت پسند مسلمان لیڈروں اور اُن کے اصلاح کے ایجنڈے کو بُری طرح متاثر کرسکتے ہیں، جس کے شدید نوعیت کے دیرپا اثرات ہوں گے۔

باب5

سیاسی نظام اور مذہبی ادارے

تعارف

کس قسم کے سیاسی نظام اسلام کے ساتھ لگا کھاتے ہیں؟ کیا اسلام اور جمہوریت ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں؟ عمومی طور پر مسلم معاشروں میں سیاست اور مذہب کے مابین تعلق علمائے اسلام کے ہاں گہرے مباحثے کا مرکزی موضوع بن چکا ہے۔ بہت سے مغربی اور اسلامی علما کا عام طور پر بیان شدہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلام صرف ایک مذہب نہیں ہے بلکہ ایک سماجی نظام کا خاکہ ہے لہٰذا یہ قانون اور ریاست سمیت زندگی کے تمام دوائر کا احاطہ کرتا ہے۔ (مودودی 1660، لیوس1993، ہنٹگٹن1996، رحمان1982، سپیر 1978، گیلنر 1981) مزید استدلال یہ کیا گیا ہے کہ یہ خصوصیت اسلامی معاشروں کو مغربی معاشروں سے علیحدہ کرتی ہے جو ریاست اور مذہبی اداروں کی علیحدگی پر مبنی ہیں۔

حقیقت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مسلمانوں نے حکومتوں کے ایک وسیع دائرے کا تجربہ کیا ہے، جو خلافت، بادشاہت، فوجی آمریت، کمیونزم، قومی سوشلزم، مذہبی حکومت، مذہبی فاشزم اور جمہوریت کو محیط ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دوسری مذہبی روایات کی طرح خاص طور پر عیسائیت کی طرح اسلام ایسے فکری اور مذہبی ذرائع رکھتا ہے جو سیاسی نظاموں کے ایک وسیع دائرے کیلئے جواز مہیا کر سکتے ہیں۔ سعودی عرب کے شاہ فہد کے مطابق مغرب میں جاری وساری جمہوری نظام شرق اوسط کیلئے موزوں نہیں ہے، کیونکہ انتخابی نظام کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ اسلامی عقیدہ صلاح اور مشاورت کا تقاضا کرتا ہے۔ اور حکمران کو عوام کے سامنے کلی طور پر ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔ اُس کے نظریات کی حمایت مودودی جیسے اسلام پسندوں کی طرف سے وسیع پیمانے پر کی جاتی ہے اور اُن کی بازگشت ایسے بنیاد پرستوں کے ہاں سنائی دیتی ہے جو ایک آمرانہ اسلامی حکومت نافذ کرنے کے خواہاں ہیں۔ (ایس پوزیٹو2004) لیکن اسلامی عالم الفضل یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”...... جمہوریت اسلام کیلئے ایک موزوں نظام ہے کیونکہ یہ بیک

وقت انسان کی خاص قدر و قیمت... خلافت کے مرتبے...... کا اظہار کرتی ہے، اور ساتھ ہی ساتھ، آخری اختیار علما کی بجائے عوام کے ہاتھوں میں دے کر، ریاست کو الوہیت کے کسی بھی بہانے سے محروم کر دیتی ہے۔ (ابوالفضل 2004، صفحہ 36)

دوسرے مسلم قائدین مختلف اصلاحی موقف اختیار کرتے ہیں۔ ایران کے صدر محمد خاتمی نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ موجود جمہوری نظام ایک راستہ اختیار نہیں کرتے۔ عین اُسی طرح جس طرح جمہوریت ایک آزادی پسندانہ اور سوشلسٹ سسٹم کی طرف لے جا سکتی ہے، یہ مذہبی اصولوں کی حکومت میں شمولیت کی گنجائش بھی پیدا کر سکتی ہے۔ وہ یقیناً ایرانی نمونے کا حوالہ دے رہے تھے۔ (ایس پوزیٹو 2004) انڈونیشیا کے سابق صدر عبدالرحمٰن واحد نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ مسلمانوں کے پاس دو اختیارات ہیں: یا تو ایک روایتی، جامد، قانونی۔ رسمیاتی، اسلام کی پیروی کریں یا ایک زیادہ متحرک، عالمی، ہمہ گیر اور کثیر ثقافتی اسلام کو اپنائیں۔ وہ اسلامی ریاست کے تصور کو رڈ کرتے ہیں، جسے وہ شرق اوسط کی روایت سمجھتے ہیں۔ انڈونیشیا کیلئے وہ ایک معتدل، کثیر ثقافتی اور رواداراسلام کی حمایت کرتے ہیں جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے ساتھ برابر کا سلوک کرے، اور ایک ایسی ریاست کی بنیاد ہو جس میں مذہب اور سیاست کو الگ الگ رکھا جائے۔ (واحد 1983)

اسلامی سیاسی اور فکری رہنماؤں کے یہ خیالات مزید اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ اسلامی دُنیا ایک مثالی کام کرنے والی جمہوریت پیش نہ کرے، لیکن یہ تو مثالی کام کرنے والی اسلامی ریاست بھی پیش نہیں کرتی۔ جہاں چار نمایاں مسلم رہنماؤں کے خیالات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، وہیں پر یہ لازمی طور پر مسلم دُنیا کی سیاسی حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں، جہاں ہم مختلف قسم کے کام کرنے والے سیاسی نظام پا سکتے ہیں، کیا یہ اختلافات وسیع طور پر مختلف سیاسی رویوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ سب سے زیادہ جامع اور جدید تجربی شہادت دوسری تصویر پیش کرتی ہے۔ سیاسی اقدار اور رجحانات کا تقابل مسلم اور مغربی ممالک کے درمیان قابلِ ذکر مماثلتوں کا اظہار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر 'جمہوری کارکردگی' 'جمہوری نصب العینوں' کے اشارہ نماؤں کیلئے پسندیدگی اور مضبوط قائدین کیلئے ناپسندیدگی کی شرح، مسلم اور مغربی ممالک کیلئے مماثل ہیں۔ تاہم وہ سماجی اقدار میں واضح طور پر مختلف ہیں (صنفی برابری، ہم جنس پرستی، اسقاطِ حمل اور طلاق کی پسندیدگی میں) ایک اور اہم طور پر بڑا فرق مغربی ممالک میں، مذہبی

رہنماؤں کی زیادہ ناپسندیدگی کی شرح میں ہے جو مغربی ممالک میں (62%) بمقابلہ مسلم ممالک میں 39% ہے۔

(اشارہ نماؤں کی تعریف اور مزید تفصیلات کیلئے دیکھئے نورس اور انگل ہارٹ 2002)

جہاں سیاسی اور سماجی اقدار کا مسلم اور مغربی ممالک میں تقابل، تہذیبوں کے تصادم پر موجودہ مباحثوں پر اہم روشنی ڈال سکتا ہے، وہیں پر یہ اس بارے میں کوئی زیادہ رہنمائی نہیں دیتا کہ مختلف اداروں کے بارے میں رویے، خاص طور پر اسلامی اداروں کے بارے میں کس طرح مختلف مسلم ممالک میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ میری تحقیق کے مرکزی نکات میں سے ایک نکتہ تھا۔ میری دلچسپی خاص طور پر بنیادی اسلامی اداروں کے بارے میں اختلافات اور ان اختلافات کو پیدا کرنے والے عمرانیاتی عوامل کا کھوج لگانے میں تھی۔ اب میں اسی تجزیے کی طرف رُخ کرتا ہوں۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، مسلم معاشروں میں سیاست اور مذہب کے درمیان فرق، علمائے اسلام کے درمیان گہرے مباحث کا مرکزی نکتہ ہے، بہت سے مسلم اور مغربی علماء کا عام طور پر بیان کردہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلام محض ایک مذہب نہیں ہے بلکہ ایک سماجی نظام کا خاکہ ہے اور لہٰذا زندگی کے تمام اہم دوائر کا احاطہ کرتا ہے بشمول قانون اور ریاست کے اور اس کی یہی خصوصیت ہے جو اسلامی معاشروں کو مغربی معاشروں سے الگ کرتی ہے۔

مسلم معاشروں کے متعدد علما بشمول لیپی ڈس (1996) اور کیڈی (1994) نے مسلم معاشروں کی اس خصوصیت سے اختلاف کیا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ، مغربی معاشروں میں مذہب کے ریاستی کنٹرول کی چند مثالوں کے باوجود، یہ اختلافات عام طور پر مغربی اور مسلم معاشروں میں ترقی کے مختلف قوسی خطوط کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔ مغربی معاشروں کے ہاں ریاست اور کلیسا میں علیحدگی اور شہری اور مذہبی قانون میں علیحدگی کے ساتھ اُن کے بارے میں، یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُنہوں نے سیکولر ثقافت اور شہری معاشرے کیلئے خود مختار دائرے کو پروان چڑھایا ہے، جو مل کر جدیدیت کی بنیادیں بناتے ہیں۔ مسلم معاشروں میں سیکولر اور مذہب کے درمیان فرق کی غیر موجودگی نے ایسی ترقی کے راستے میں رُکاوٹ پیدا کی ہے (ویبر 1978، کرون 1980، لیوس 1993، ہنگٹن 1996)

اسلامی تاریخ میں ریاست اور مذہب کے درمیان علیحدگی سے متعلق شہادت کا جائزہ لیتے ہوئے۔ لیپیڈس (1996) نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مسلم دُنیا کی تاریخ دو بنیادی اداراتی اشکال کا

انکشاف کرتی ہے، غیر علیحدہ شدہ ریاست و مذہب کی شکل شرقِ اوسط کے معاشروں کی ایک تھوڑی سی تعداد کی خصوصیت تھی۔ یہ شکل خاندانی یا قبائلی معاشروں کی خصوصیت تھی۔ زرعی، شہری اسلامی معاشروں کا تاریخی اصول ایک اداراتی شکل کا تھا جو ریاست اور مذہبی دائرے کے درمیان تقسیم کو تسلیم کرتا تھا۔

ایک عام بیان اور (بعض کے مطابق مسلمانوں کا نصب العین) ہونے کے باوجود کہ ریاست اور مذہب کے ادارے ایک ہیں اور یہ کہ اسلام زندگی کا مکمل طریقہ ہے، جو سیاسی اور ساتھ ہی ساتھ سماجی اور خاندانی معاملات کی تعریف بھی کرتا ہے، بہت سے مسلمان معاشروں نے اس نصب العین کے ساتھ مطابقت اختیار نہیں کی، بلکہ اُن کی تعمیر ریاست اور مذہب کے الگ الگ اداروں کے اردگرد ہوتی ہے۔

(لیپیڈس 1995:24)۔ کیڈی (1994: 436) نے اسلام میں ریاست اور مذہب کی مفروضہ قریبی مشابہت کو بطور ''اسلام کی زیادہ تر تاریخ کی حقیقت سے زیادہ ایک مقدس اسطورہ'' کے بیان کیا ہے۔ اسلامی تاریخ کے بارے میں اسی طرح کے خیالات دوسروں کی طرف سے بھی پیش کئے گئے ہیں۔ (زبیدہ 1989، ساڈوسکی 1997، ایوبی 1991)۔

ریاست اور مذہب کے درمیان تعلق:

تاریخی علمیت کا وزن اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسلامی معاشروں کی اشکال کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:۔

(الف) مفروق سماجی تشکیلات (یعنی ایسے معاشرے جن میں مذہب اور ریاست یکجا ہیں) اگرچہ اسلامی معاشروں کی اکثریت 'مفروق سماجی تشکیلات رہی ہیں' لیکن ایک چھوٹی لیکن اہم تعداد ایسے معاشروں کی ہے جو غیر مفروق تشکیلات، کے ضمن میں رکھے جاسکتے ہیں۔

غیر مفروق سماجی تشکیلات کیلئے ہم عصر بحثوں میں عام طور پر استعمال کیا جانے والا نام 'اسلامی ریاست' ہے۔

تاریخی شہادت سے قطع نظر، ریاست اور مذہب کے درمیان تعلقات ہم عصر مسلم، ممالک میں ایک اہم مسئلہ ہیں۔ بہت سے مسلمان ممالک اس صدی میں سامراجیت کے خاتمے کے عمل کا نتیجہ ہیں جہاں قوم پرستانہ تحاریک کی قیادت نسبتاً سیکولر رہنماؤں نے کی۔ ان نئی ریاستوں نے اپنے تشخصات کی تعریف قوم پرستانہ اصطلاحات میں کی ہے۔ اور بہت سی صورتوں میں سیکولر

قانونی، تعلیمی اور سیاسی اداروں کو سامراجی دور سے ورثے میں حاصل کیا ہے۔ تاہم بہت سے مسلمان ملکوں میں اسلامی احیا کی تحریکیں اُبھری ہیں۔ اور وہ عمومی طور پر مذہبیت کے رُجحان کی مذمت کرتی ہیں۔ ایک ایسی ریاست کی طرف رجعت کا تقاضا کرتے ہوئے جو اسلام کی نمائندگی اور اس کی تشکیل کرے اور اسلامی طرزِ زندگی کو لاگو کرے۔

(لیپیڈس 1996، بینین اور سٹارک 1997، ایس پوزیٹو 1992، مارٹی اینڈ اپیل بائی 1993)

جہاں پر ماضی میں صرف سعودی عرب اپنے آپ کو ایک اسلامی ریاست کے طور پر پیش کرتا تھا، اب ایران، پاکستان، افغانستان اور سوڈان جیسے ممالک بھی اسلامی ریاستیں بن گئے ہیں یا بننے کی خواہش رکھتے ہیں، اور اگر چہ یہ تمام اپنے آپ کو اسلامی ریاستوں کے طور پر بیان کرتے ہیں اور اسلامی ریاستوں کے طور پر کام بھی کرتے ہیں، لیکن یہ سب ایک دوسرے سے بہت سے اہم طریقوں سے مختلف ہیں۔ الجزائر اس وقت ایک اسلامی ریاست کے قیام کیلئے ایک خونی جدوجہد کا سامنا کر رہا ہے۔۔ اسی طرح کے رُجحانات نائیجیریا کے غالب طور پر مسلمان علاقوں میں واقع ہوتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ ترکی میں اسلامی جماعتوں کے بطور غالب سیاسی اداکاروں کے اُبھرنے سے، جیسا کہ اس وقت برسرِ اقتدار جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی اس پر دلالت کرتی ہے، مصطفیٰ کمال کی سیکولر ریاست کی طاقت ایک خاموش چیلنج سے دوچار ہو گئی ہے۔

مذہب اور سیاست کے درمیان تعلق مسلم معاشروں کی اندرونی حرکیات سے متاثر ہوا ہے۔ ان حرکیات کی بنیادیں اسلام کی دو روایات یعنی علما کے اعلیٰ اسلام اور عوام کے 'لوک' یا 'مقبول عام'، اسلام کے درمیان تعلق میں ہیں۔ اسلام کی یہ روایتیں یا طرز، اصلاحِ ذات یا صفائی کیلئے ایک میکانیہ مہیا کرتی ہیں جو مسلم ممالک میں وقتاً فوقتاً مذہب اور سیاست کے درمیان، تمیز، اور عدم تمیز، میں اپنا اظہار کرتا ہے۔ ان دونوں روایات کے درمیان تعلق کی حرکیات مسلم معاشروں کی ایک روایت سے دوسری میں حرکت کرنے کے امکان کو پیش کرتی ہیں۔

(گیلنر 1981، 1992، رحمان 1982، بے یہ 1994، حسن 1987، 2002)

اداراتی اشکال اور مذہبی اداروں پر اعتماد:

اگر چہ ریاست اور مذہبی اداروں کے درمیان تعلق اسلامی دُنیا کا ایک اہم معاملہ ہے، لیکن مختلف اداراتی اشکال کے بارے میں مسلمانوں کے رویوں کا کوئی تجربی مطالعہ نہیں ہے۔ یہاں

مسئلہ یہ ہے کہ آیا مذہبی اداروں کو عوامی ذہن میں ایسی مفروق مسلم سماجی تشکیلات میں کم یا زیادہ اعتماد حاصل ہے، جن میں مذہب اور ریاست الگ الگ ہیں۔ بہ نسبت اُن غیر مفروق مسلم سماجی تشکیلات کے جن میں مذہب اور ریاست قریبی طور پر یکجا ہیں۔ ریاست اور شہری معاشرے میں عوام کا اعتماد، ریاست اور اس کی ایجنسیوں کی سیاسی جواز کی ایک اہم علامت ہے۔ میرے کثیر ملکی مطالعے کے ایک حصے کے طور پر حاصل شدہ تجربی شہادت سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے، اب ہم مختلف مسلمان ممالک میں ریاست اور شہری معاشرے میں اعتماد کی سطح کے بارے میں اعداد و شمار کا تقابل کر کے اس مسئلے کا جائزہ لینے کی پوزیشن میں ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ مفروق اور غیر مفروق مسلم سماجی تشکیلات میں اعتماد کی سطح کا تقابل کرنے کے بھی۔

تمام سات کے سات ممالک میں جواب دہندوں سے یہ پوچھا گیا تھا کہ اُنہیں ریاست اور شہری معاشرے کے بنیادی اداروں پر کتنا اعتماد ہے۔ وہ مخصوص سوال جس کے ذریعے یہ معلومات اخذ کی گئیں یہ تھا: ''میں کچھ تنظیموں کے نام لینے والا ہوں۔ ان میں ہر ایک کے بارے میں کیا آپ مجھے بتا سکتے ہیں کہ آپ اُن پر سچ بتانے اور ملک کیلئے بہترین کام کرنے کے سلسلے میں کتنا اعتماد کرتے ہیں؟ کیا یہ خاصا اعتماد ہے، بہت زیادہ اعتماد ہے، کوئی زیادہ نہیں ہے، بالکل نہیں ہے، یا آپ جانتے نہیں ہیں؟'' وہ قارئین جو ورلڈ ویلیو سروے سے آگاہ ہیں جانتے ہوں گے کہ یہ وہاں پیش کئے گئے سوال کی ایک ترمیم شدہ شکل ہے۔ وہ ادارے جن کے بارے میں جواب دہندوں کی آرا مانگی گئیں درج ذیل تھے:

علماء	پارلیمنٹ	پریس	یونیورسٹیاں	امام مسجد[۳]
عدالتیں	ٹیلیویژن	سکول	پیر/ کیائی[۴]	سول سروس
بڑی کمپنیاں	دانشور	سیاسی جماعتیں	مسلح افواج	

ایران میں علما، پیروں اور مسلح افواج کو بنیادی سروے میں سے خارج کر دیا گیا تھا (N=469) لیکن اُنہیں ایک تحقیقاتی سروے میں شامل کر لیا گیا (N=66)

اداروں پر اعتماد:

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر کیا گیا ریاست اور مذہبی اداروں اور قومیتوں کے درمیان تعلقات اسلامی دُنیا کا ایک مرکزی معاملہ ہے۔

۲۔ علما اہلِ علم، فقہا اور اسلامی علوم میں تعلیم یافتہ اساتذہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ علما، امام مسجد اور پیر/ کیائی کے اسلامی اداروں کی نوعیت اور وظائف کی عمومی بحث کیلئے دیکھئے کیڈی (1972)

۳۔ امام مسجد مسلمانوں کی مساجد میں روزانہ کی فرض نمازوں کی قیادت کرنے والے ہوتے ہیں، دیکھئے کیڈی (1972)

۴۔ پیر اور کیائی لوک یا مقبولِ عام اسلام کے قائد ہوتے ہیں۔ اس ادارے کی طرف اشارہ کرنے یا اسے بیان کرنے کیلئے استعمال کئے جانے والے نام مختلف مما لک میں مختلف ہوتے ہیں۔ دیکھئے کیڈی (1972) ماہر 1967، گیلز 1969 ضوفائیر (1980)۔

لہٰذا یہ بات قدرے حیران کُن ہے، اس معاملے کی اہمیت کے پیش نظر، کہ اس موضوع کی کوئی منظّم تجربی تحقیقات نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں یہاں دی گئی معلومات ہمارے علم میں ایک اہم خلا کو پُر کرتی ہیں۔ عمومی طور پر جائزہ لیا جانے والا موضوع غیر مفروق مسلم سماجی تشکیلات (یعنی اسلامی ریاستیں) اور مفروق مسلم سماجی تشکیلات میں مذہبی اداروں اور شہری معاشرے کے اداروں میں اعتماد کی سطح تھا۔

یہاں پیش کئے گئے اعداد وشمار سے اعتماد کے سکوروں کا حساب لگانے میں، اعتماد کے مرکب اشارے تک پہنچنے کی خاطر 'خاصا اعتماد' اور بہت زیادہ اعتماد کی دو اقسام کو مخلوط کر دیا گیا۔ جائزے کے اعداد وشمار کے نتائج جدول 1 میں دیئے گئے ہیں۔ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ پانچوں مما لک میں جواب دہندوں کے ہاں، مذہب اور ریاست کے بنیادی اداروں میں اُن کے اعتماد کے حوالے سے، وسیع اختلافات اور ساتھ ہی ساتھ مشابہتیں ہیں۔ قزاقستان ایک ایسے ملک کے طور پر نمایاں ہے جس میں قزاق مسلمانوں کا معاشرے کے بنیادی اداروں پر بہت ہی کم اعتماد ہے۔ بہت ممکن ہے یہ اُن ڈرامائی تبدیلیوں کا اثر ہو جو گزشتہ دہائی کے دوران قزاقستان میں واقع ہوئی ہیں۔ 1990 کی دہائی کے اواخر میں تحقیقاتی کام کے دوران حاصل شدہ تاثر یہ تھا کہ بہت سے لوگ اُن معاشی اور سماجی تبدیلیوں سے بے سمت ہو گئے تھے جو سابقہ سوویٹ یونین کی شکست وریخت کے بعد واقع ہوئیں۔ ان تبدیلیوں نے قزاقستان کی مجموعی ملکی پیداوار کی کُل قیمت کو کم کر کے نصف کر دیا تھا، اس طرح عام شہریوں کی زندگیوں کو بُری طرح متاثر کیا۔ (یو این ڈی پی

1996)

بہت سے قزاق مستقبل کے بارے میں فریب سے باہر آ چکے تھے اور خدشات کا شکار تھے۔ اور اعداد و شمار اس کی عکاسی کرتے ہیں۔ اضافی مفہوم میں اندازاً دس میں سے تین جواب دہندہ، مسلح افواج پریس، ٹیلیویژن، یونیورسٹیوں، اور دانشوروں پر اعتماد رکھتے تھے، تاہم علما، امام مسجد، اور پیروں کے مذہبی اداروں کو ریاست کے بنیادی اداروں سے زیادہ اعتماد حاصل تھا۔ یہ چیز خاصی حیران کُن ہے اس بات کو مدِنظر رکھتے ہوئے کہ زیادہ تر قزاق سودیت دور میں مذہب میں فعال طور پر ملوث نہیں تھے۔ قزاقستان پر ایک خصوصی مثال کے طور پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ باقی کے چھ ممالک کا زیادہ اعتماد کے ساتھ موازنہ کیا جاسکتا ہے، جو کہ یہاں اختیار کی گئی حکمت عملی ہے۔

قزاقستان کے برعکس انڈونیشیا، مصر، ترکی، ایران اور پاکستان بڑے اور غالب طور پر مسلم ممالک ہیں جہاں پر کم از کم نصف صدی سے مقامی حکمران طبقوں کی حکومت ہے۔ ملائشیا آبادیاتی حجم اور ساخت میں قزاقستان کے قریب تر ہے۔ لیکن ملائی قزاقوں کے برعکس اسلام کے ساتھ لگاؤ کیلئے بہت مشہور ہیں۔ بنیادی ریاستی اداروں یعنی پارلیمنٹ، عدالتوں، سول سروس اور سیاسی جماعتوں کو درمیانہ سے لے کر نچلی سطح کی تک کا اعتماد عوامی ذہن میں حاصل ہے۔ ایران، پاکستان، قزاقستان اور ترکی میں سیاسی جماعتیں خاص طور پر عوام کے ہاں بہت کم احترام کی حامل ہیں۔ ریاستی اداروں پر اعتماد، قزاقستان اور ایران میں پست ترین سطح پر اور ملائشیا میں بلند ترین سطح پر تھا۔ مسلح افواج تمام ممالک میں جواب دہندوں کی خاصی اکثریت کے اعتماد کی حامل ہیں سوائے ایران اور قزاقستان کے ملائشیا، پاکستان اور مصر مصلح افواج نسبتاً زیادہ اعتماد کی حامل ہیں اور عوامی ذہن میں معتمد ترین ادارے ہیں۔

جدول 5.1: منتخب مسلم ممالک میں بنیادی اداروں پر اعتماد

ادارہ	پاکستان	انڈونیشیا	مصر	قزاقستان	ایران	ترکی	ملائشیا
علما	48	96	90	24	7☆	28	95
امام مسجد	44	94	83	22	36	26	94
پیر / کیائی/اُستاذ	21	91	52	21	8☆	18	91
سیاسی جماعتیں	12	35	28	12	10	3	44
پارلیمنٹ	22	53	34	19	32	11	69
عدالتیں	55	55	76	16	28	37	73
سول سروس	26	58	44	11	23	22	61
مسلح افواج	82	68	78	33	29	68	85
پریس	38	84	54	33	24	4	68
ٹیلیویژن	31	80	49	37	30	9	72
بڑی کمپنیاں	29	42	45	14	16	27	46
سکول	71	92	68	48	46	57	87
یونیورسٹیاں	60	88	70	33	44	58	83
دانشور	66	92	81	37	59	67	91

☆ یہ فیصد 66 جواب دہندوں کے ذیلی نمونے سے ہے۔

تاہم ممالک کے درمیان سب سے زیادہ نمایاں فرق اسلامی اداروں پر اعتماد سے متعلق ہیں انڈونیشیا، ملائشیا اور مصر میں علما اور امام مسجد شہری معاشرے کے معتمد ترین ادارے ہیں۔ پیروں/ کیائیوں/اُستاذوں کا ادارہ ملائشیا اور انڈونیشا میں انتہائی معتمد ہے اور مصر میں درمیانہ

طور پر، پاکستان، قزاقستان، ترکی اور ایران میں مذہبی اداروں پر اعتماد پست سطح پر تھا۔ ایران میں بنیادی جائزے نے صرف امام مسجد پر اعتماد کی سطح کو واضح کیا اور یہ جائزہ شدہ ممالک میں سب سے کم تھا۔ ایران میں ایک چھوٹے ابتدائی جائزے (N=66) میں علماء اور پیروں کے بارے میں بھی سوالات شامل تھے، اور نتائج نے ان اداروں پر اعتماد کی بہت کم سطح کو ظاہر کیا۔ ابتدائی جائزے نے بنیادی طور پر تہران سے متوسط اور اعلیٰ متوسط طبقے کے جواب دہندوں کا جائزہ لیا۔ تاہم صحیح تقابل کیلئے صرف امام مسجد سے تعلق اعداد وشمار کو قابل تقابل سمجھنا چاہیے۔ پیروں/ کیائیوں/ اُستاذوں کے ادارہ پر ملائشیا اور انڈونیشیا میں بہت زیادہ اعتماد کیا جاتا ہے۔ عمومی طور پر پاکستان، قزاقستان، ایران اور ترکی میں نصف سے کم جواب دہندوں نے مذہبی اداروں پر اعتماد کا اظہار کیا۔ اس کے مقابلے میں باقی تین ممالک میں ایک بڑی اکثریت نے ان اداروں پر اعتماد کا اظہار کیا۔

دوسرے تین ادارے جن پر انڈونیشیا، ملائشیا، مصر اور ترکی اور پاکستان میں جواب دہندوں کی غالب اکثریت کی طرف سے اعتماد کیا جاتا ہے وہ دانشور، یونیورسٹیاں اور سکول ہیں۔ ان تین اداروں پر اعتماد کی سطح خاص طور پر انڈونیشیا اور ملائشیا میں بلند ہے۔ ابلاغ عام کے ادارے عوامی اعتماد حاصل کرنے میں انڈونیشیا، ملائشیا میں بہت کامیاب ہیں، درمیانے انداز سے مصر، پاکستان اور قزاقستان میں لیکن مایوس کُن حد تک تُرکی میں۔ جدول 1 میں غالباً انتہائی حیران کُن نتیجہ ایران اور پاکستان میں مذہبی اداروں پر کم اعتماد ہے۔ مطالعے میں صرف یہی ممالک ہیں جو غیر مفروق معاشرے یعنی اسلامی ریاستیں ہیں۔ یہ نتائج خلاف وجدان تھے۔ مفروق ممالک میں طرز ملا جُلا تھا۔ انڈونیشیا، ملائشیا اور مصر نے اعتماد کی بہت اونچی سطح ظاہر کی لیکن دوسرے ممالک ترکی اور قزاقستان میں یہ صورت نہیں تھی۔ پہلے بیان کی گئی وجوہ کی بنا پر قزاقستان کو ایک خصوصی مثال سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ چیز ترکی کو ایک ایسے اور مفروق معاشرے کے طور پر چھوڑ دیتی ہے جس میں مذہبی اداروں کا احترام عوام میں بہت کم ہے۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مذہبی اداروں کو عوامی اعتماد اور اثر حاصل نہیں ہے۔ پچھلے انتخابات میں ترکی میں جسٹس اینڈ ڈویلپمینٹ پارٹی کا حکومت جیت جانا واضح طور پر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اُنہیں ایسا اعتماد اور اثر حاصل ہے۔ جدول 1 میں دی گئی شہادت اور ترکی میں حالیہ سیاسی پیشرفتیں بذات خود اس محتاط نتیجے کی طرف رہنمائی کرتی ہیں کہ مفروق مسلم سماجی تشکیلات میں مذہبی

اداروں کو اونچے درجے پر عوامی اعتماد اور اثر حاصل ہے۔

یہ نتائج دلچسپ ہیں کیونکہ یہ پہلا موقع ہے کہ دُنیا کے مختلف علاقوں اور مختلف سماجی تشکیلات میں سات مسلم معاشروں میں ایسا تجربی مطالعہ روبہ عمل لایا گیا ہے۔ وجدانی طور پر آدمی یہ توقع رکھتا ہے کہ چونکہ ایران اور پاکستان ہی پانچ زیرِ مطالعہ ممالک میں صرف غیر مفروق (اسلامی) ریاستیں ہیں، لہٰذا ان میں مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطح نسبتاً بلند ہوگی۔ نتائج اس کے بالکل برعکس ہیں۔ یہ چیز بھی قابل ذکر ہے کہ آدمی کبھی نہیں سُنتا کہ مذہبی ادارے انڈونیشیا، ملائشیا اور مصر میں اتنی بلند توقیر رکھتے ہیں۔ اضافی مفہوم میں، یہاں تک کہ قزاقستان میں مذہبی اداروں کے بارے میں ظاہر کیا جانے والا اعتماد بمقابلہ ریاستی اداروں کے حیران کُن تھا۔ اوپر پیش کی گئی شہادت کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم عصر انڈونیشی، ملائشیائی اور مصری معاشروں میں مذہبی خطوط واضح طور پر نمایاں ہیں۔ ریاستی اداروں کو پست سے درمیانے درجے کا اعتماد حاصل ہے اور مذہبی اداروں کو بلند ترین اعتماد حاصل ہے۔۔ ایران اور پاکستان میں ریاستی اور مذہبی ادارے دونوں کم توقیری کا شکار ہیں اور ایسا ہی طرز قزاقستان میں بھی پایا جاتا ہے۔ ترکی کا طرز زیادہ پیچیدہ ہے۔ عدالتوں کے استثنا کے ساتھ ریاست کے دوسرے اداروں کو کم عوامی توقیر حاصل ہے۔ مذہبی ادارے عوامی اعتماد کی زیادہ استوار سطح رکھتے ہیں۔ اگرچہ مطالعے میں رپورٹ کی گئی سطح نسبتاً پست تھی لیکن پچھلے ترک، انتخابات میں جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی کی کامیابی یہ اشارہ کرتی ہے کہ مذہب ترکوں میں اعتماد کا خاصا قابل ذکر درجہ رکھتا ہے۔

کیا یہ اختلافات شماریات کی ہنرکاری ہے یا جائزے کا طریقِ کار؟ مذہبی اداروں پر اعتماد کے درجے کی بالواسطہ تصدیق 1996 کے گیلپ پاکستان سروے کے اہم سماجی مسائل پر نتائج سے مہیا ہوگئی۔ 821 شہری جواب دہندوں کے ایک سرسری طور پر منتخب نمونے کے لوگوں سے پوچھا گیا کہ وہ درج ذیل اداروں پر کتنا اعتماد کرتے ہیں:

فوج، مذہبی علما، صنعتیں، عدالتیں، اخبارات، پارلیمنٹ، سیاستدان، سرکاری ملازمین اور پولیس۔ نتائج یہ تھے: فوج 75 فیصد، مذہبی علماء 44 فیصد، صنعتیں 38% عدالتیں 34 فیصد، اخبارات 27، پارلیمنٹ 21% سیاستدان 19%، سرکاری ملازمین 17% اور پولیس 10%۔ (گیلپ پاکستان 1996) گیلپ سروے کے نتائج قابلِ ذکر طور پر موجودہ مطالعے کے نتائج کے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ اور یہاں رپورٹ کیئے گئے نتائج کی بیرونی تصدیق مہیا کرتے ہیں جہاں تک وہ پاکستان

سے متعلق ہیں۔

کیا مذہبی اداروں پر اعتماد اور سیاسی اداروں پر اعتماد کے درمیان کوئی تعلق ہے؟

اس مطالعے میں ہم مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطح اور ریاست کے بنیادی اداروں پر اعتماد کی سطح کے درمیان تعلق کا جائزہ لینے کے قابل بھی ہوئے۔ یہ مفروضہ بنایا گیا کہ: مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطح اور ریاست کے بنیادی اداروں پر اعتماد کی سطح کے درمیان تعلق ایک مفروق مسلم سماجی تشکیل کی نسبت غیر مفروق مسلم سماجی تشکیل میں زیادہ مضبوط ہوگا۔

اس مفروضے کی آزمائش کرنے کیلئے، چاروں ریاستی اداروں یعنی پارلیمنٹ، سیاسی پارٹیوں، سول سروس اور عدالتوں میں سے ہر ایک پر اعتماد کا اظہار کرنے والے جواب دہندوں کے اوسط فیصد کو ایسے جواب دہندوں کیلئے جنہوں نے، (بہت سے اعتماد، بہت زیادہ اعتماد نہیں، یا کوئی اعتماد نہیں) تین مذہبی اداروں یعنی علماء امام مسجد اور پیروں/ کیائیوں/استاذوں/پر بہت سے اعتماد، بہت زیادہ اعتماد نہیں، یا کوئی اعتماد نہیں کا اظہار کیا، علیحدہ علیحدہ شمار کیا گیا۔ 'بہت سے اعتماد' کی شق، 'اچھا خاصا اعتماد، اور بہت ٹھیک ٹھاک اعتماد، کے جوابات کو اپنے اندر شامل کرتی ہے، جبکہ بہت زیادہ اعتماد نہیں، اور 'کوئی اعتماد نہیں' کی شقیں اکیلے ان جوبات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ یہ فیصد اُن جواب دہندوں کے، جو یہ اظہار کرتے ہیں کہ ریاست کے اداروں پر اُنہیں 'خاصا' یا 'بہت ٹھیک ٹھاک' اعتماد تھا، تناسب کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ایران میں بنیادی جائزے میں علما اور پیروں پر اعتماد کے سوالات شامل نہیں تھے، لہٰذا مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطح کا کلی دارومدار امام مسجد پر اعتماد سے متعلق اعداد و شمار پر ہے۔ ان تخمینوں کے نتائج نیچے جدول 2 میں دیئے گئے ہیں۔ یہ نتائج ظاہر کرتے ہیں کہ مذہبی اداروں پر اعتماد میں اضافہ، تمام ممالک میں ریاست کے اداروں پر اعتماد میں اضافے سے منسلک ہے۔ اس شہادت سے ظاہر ہونے والا ایک اور قابلِ ذکر رُجحان یہ ہے کہ اُن جواب دہندوں کا اوسط فیصد جو مذہبی اداروں اور بنیادی ریاستی اداروں پر اعتماد کرتے ہیں مصر، پاکستان، ایران اور انڈونیشیا کے مقابلے میں قزاقستان اور ترکی میں قابلِ ذکر حد تک کم ہے۔

جدول 5.2 مذہبی اداروں پر اعتماد کے حوالے سے
ریاست کے بنیادی اداروں پر اعتماد کی سطح

	بہت زیادہ اعتماد	کچھ اعتماد	کوئی اعتماد نہیں
مصر	54	46	27
انڈونیشیا	61	25	56
پاکستان	40	29	20
قزاقستان	33	19	7
ایران	47	14	9
ترکی	24	18	15
ملائیشیا	73	52	30

☆ ایرانی نمونے کیلئے ’’مذہبی ادارے‘‘ صرف امام مسجد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اوپر پیش کی گئی شہادت کے جائزے کی بنیاد پر اب ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ: (الف) جائزہ شدہ ممالک میں اعتماد کی سطح کے اختلافات زیادہ ممکنہ طور پر سیاسی اور سماجی حرکیات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، نہ کہ ثقافتی حرکیات یا طریقِ کار کے تعصّبات کی وجہ سے۔

(ب) معاشرے میں مذہبی اداروں پر اعتماد کی کم سطح، ریاستی اداروں پر اعتماد کی سطح کو منفی طور پر متاثر کرتی ہے۔ مزید کوشش یہ معلوم کرنے کیلئے کی گئی کہ ریاست کی اداراتی اشکال اور معاشرے میں مذہبی اداروں کے کردار کے بارے میں رویوں کے درمیان کیا تعلق ہے۔ اسے حاصل کرنے کیلئے ترکی، ایران اور ملائشیا میں تمام جواب دہندوں سے یہ پوچھا گیا: ’’جدید معاشرے میں مذہبی اداروں کو جو مناسب کردار ادا کرنا چاہیے، اُس کے بارے میں آج کل بہت بحث ہے۔ براہِ مہربانی اشارہ کیجئے کہ درج ذیل بیانات میں کونسا ایک بیان آپ کی رائے کو ظاہر کرنے سے قریب ترین ہے‘‘۔

الف: مذہبی ہدایات کو صرف مذہبی معاملات پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے۔

ب: مذہبی اداروں کو، جب کبھی ضروری ہو، سیاسی معاملات میں ملوّث ہونا چاہیے۔

ج: مذہبی اداروں کو حکومت میں ایک اہم کردار ادا کرنا چاہیے: ممالک کا انتخاب اُن کے متقابل یا مختلف اداراتی اشکال کی بنیاد پر کیا گیا، ترکی کا انتخاب اس لئے کیا گیا کیونکہ یہ سب سے زیادہ سیکولر ملک ہے جہاں مذہب اور ریاست کے درمیان سختی سے علیحدگی اس کے آئین میں

شامل ہے۔

ایران کا انتخاب اس لئے کیا گیا کہ اس کے آئین کے تحت یہ ایک اسلامی ریاست ہے اور ریاست سے واضح طور پر یہ تقاضا کیا گیا ہے کہ وہ ملک پر اسلامی قانون کے تحت حکومت کرے۔ سیاست اور مذہب کے ملاپ کو بھی اس کے آئین میں شامل کیا گیا ہے۔ ملائشیا کی اداراتی تشکیل ترکی اور ایران سے مختلف ہے۔ یہ آئینی بادشاہت ہے اور اگرچہ مذہب اور ریاست نظریاتی طور پر علیحدہ ہیں لیکن اسلام ریاست کا سرکاری مذہب ہے۔ سیاسی اور عوامی معاملات میں اسلام کا کردار بتدریج بڑھتا رہا ہے۔ ملائشیا کی کچھ ریاستوں (صوبوں) میں اسلامی جماعت پی اے ایس۔ 'پارٹی سے اسلام ملائشیا' کو قابلِ لحاظ سیاسی اثر حاصل ہے اور یہ ریاست کیلدنٹن میں حکمران جماعت ہے۔ ریاست ٹریگانو میں بھی یہ حکومت کرنے والی جماعت تھی یہاں تک کہ دو سال پہلے اس نے اقتدار کھو دیا۔

جدول 3 میں پیش کی گئی شہادت، ترک، ایرانی اور ملائشیائی جواب دہندوں کے رویوں میں نمایاں فرق کا اظہار کرتی ہے۔ سختی سے سیکولر ترکی میں %74 فیصد جواب دہندوں نے کہا کہ مذہبی اداروں کے حکومت میں اہم کردار ادا کرنے کے حق میں تھے اور دوسرے 14 فیصد نے ضرورت کے تحت مذہبی اداروں کی مداخلت کی حمایت کی۔ اسلامی جمہوریہ ایران کے جواب دہندگان مذہبی اداروں کے کردار کو مختلف انداز سے بیان کرتے ہیں۔ ترکی مسلمانوں کے برخلاف صرف 5 فیصد ایرانی مذہبی اداروں کے کردار کو محض مذہبی معاملات تک محدود کرنے کے حق میں تھے۔ تینتالیس فیصد مذہب کے معاشرے میں ایک اہم کردار ادا کرنے کے حق میں تھے اور %52 ضرورت کے تحت مذہبی اداروں کی سیاست میں مداخلت کے حق میں تھے۔ حال ہی میں اختتام پذیر ہونے والے ایرانی صدارتی انتخابات کا نتیجہ اس شہادت کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔

جدول 5.3: سوال ''مذہبی اداروں کا کیا کردار ہے؟ کے ساتھ ملک، جنس عمر کے گروپ اور تعلیمی سطح کے لحاظ سے اتفاق رائے کا فیصلہ

	ایران			ملائیشیا			ترکی		
	ا	ب	ج	ا	ب	ج	ا	ب	ج
تمام جواب دہندگان	5	52	43	14	18	66	74	14	11
مرد	6	46	48	14	18	68	70	16	14
خواتین	5	59	37	14	19	67	80	13	8
25 سال سے کم	6	53	41	11	20	69	74	15	12
40-26	6	52	43	13	20	67	78	15	7
55-41	2	46	52	18	17	66	69	15	15
56 سے اوپر	8	58	33	24	18	59	74	5	21
ہائی سکول سے کم	7	58	36	18	17	65	70	14	16
ہائی سکول	6	48	46	12	18	70	73	16	11
یونیورسٹی یا پیشہ ورانہ تعلیم	5	57	38	12	21	68	83	13	3

الف: مذہبی اداروں کو صرف مذہبی معاملات پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے۔

ب: مذہبی اداروں کو ضرورت کے تحت سیاسی معاملات میں ملوث ہونا چاہیے۔

ج: مذہبی اداروں کو حکومت میں ایک اہم کردار ادا کرنا چاہیے۔

ملائشیا سے ملنے والے نتائج ترکی اور ایران سے مختلف تھے۔ یہ تُرکی طرز کے تقریباً براہِ راست اُلٹ تھے۔ ملائشیائیوں میں سے دو تہائی مذہب یعنی اسلام کے حکومت میں اہم کردار ادا کرنے کے حق تھے اور ایک تہائی، لگ بھگ مساوی طور پر، مذہبی اداروں کے دوسرے دو بیان شدہ کرداروں کے مابین تقسیم شدہ تھے۔ یہ نتائج واضح طور پر یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مختلف اداراتی تشکیلات کا عوامی رویوں پر اثر ہوتا ہے۔ دُنیا کے بیشتر مسلم ممالک اپنی اداراتی تشکیلات میں غالبًا ملائشیائی ریاست کے قریب تر ہیں۔ اور اگر ملائشیائی رویے عوامی رویوں کا ایک اشارہ نما ہیں تو ہمیں حکومتی معاملات میں مذہب کے زیادہ مداخلتی کردار کیلئے زیادہ طاقتور حمایت کی توقع رکھنی چاہیے۔ اس ریاست کو جو اسلام کے کردار کو صرف مذہبی معاملات تک محدود کرنے کی خواہشمند ہے، غالبًا ترکی سے مشابہ آئین تشکیل دینا پڑیں گے اور ایسی سیاسی قوت ارادی رکھنا پڑے گی کہ

ایسی ضمانت دی جائے کہ مذہب کے کردار کے بارے میں آئینی شرائط کو سختی سے لاگو کیا جائے گا۔

جنس، عمر اور تعلیمی معیار کے لحاظ سے جائزے کے اعداد و شمار کا تجزیہ کچھ دلچسپ نمونوں کا انکشاف کرتا ہے۔ ایران اور ترکی میں عورتوں کے مقابلے میں مرد اس بات کی طرف زیادہ مائل تھے کہ مذہبی اداروں کو حکومت میں ایک اہم کردار ادا کرنا چاہیے۔ ترکی میں خواتین مذہب کے کردار کے مذہبی معاملات تک محدود ہونے کے زیادہ حق میں تھیں۔ ملائشیا میں اس رویے میں ایسے کوئی فرق نہ تھے۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ ملائشیا اور ایران میں نوجوان جواب دہندگان مذہب کے حکومت میں فعال کردار کی طرف زیادہ رُجحان رکھتے تھے۔ جبکہ ترکی میں عمر رسیدہ جواب دہندگان نے اسی نقطۂ نظر کا اظہار کیا۔ ترکی میں زیادہ تعلیم یافتہ لوگ مذہب کی حکومت میں فعال مداخلت کی ممکنہ طور پر کم حمایت میں تھے۔ ملائشیا میں تعلیم کا رویوں پر اثر معدوم تھا اور تمام تعلیمی سطوح کے جواب دہندگان کی اکثریت مذہب کے حکومت میں ایک اہم کردار ادا کرنے کے حق میں تھے۔ تعلیمی سطوح نے ایرانی جواب دہندگان کے رویوں کے طرز کو نمایاں طور پر متاثر نہیں کیا، اگرچہ زیادہ تعلیم یافتہ اور سب سے کم تعلیم یافتہ جواب دہندگان ضرورت کے تحت مذہب کے سیاسی معاملات میں مداخلت کرنے کے حق میں زیادہ محسوس ہوتے تھے۔ اور ہائی سکول کی تعلیم اور کچھ کالج کی تعلیم کے حامل افراد بھی حکومت میں مذہب کے فعال کردار کے حامی تھے۔ اگرچہ جنس، عمر اور تعلیم نے رویوں میں کچھ فرق پیدا کئے لیکن یہ بات قابلِ غور ہے کہ مجموعی رویوں کا طرز قابلِ لحاظ حد تک تبدیل نہیں ہوا۔

بحث:

ان نتائج کی ممکنہ تشریح کیا ہوسکتی ہے اور اُن کے عمرانیاتی مفاہیم کیا ہیں؟ ایک تشریحی قیاس درج ذیل طریقے سے بنایا جاسکتا ہے۔ اس بات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ زیرِ مطالعہ تمام معاشروں میں بنیادی ریاستی اداروں میں اعتماد کی سطح نسبتاً پست ہے، ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ سماجی اور سیاسی حالات سے ایک ایسا جدلیاتی عمل تخلیق کیا جاتا ہے، جس کے اندر بنیادی ریاستی اداروں کو توقیر کی محض نچلی سطوح حاصل ہوتی ہیں، اور نتیجۃً اپنے شہریوں میں پست سیاسی جواز حاصل ہوتا ہے۔

ریاست کا بنیادی کام معاشرے کے معاملات کو ایک صاف ستھرے اور غیر متعصب انداز سے سنبھالنا اور حکومت کرنا ہوتا ہے۔ جب ریاست یا اس کے بنیادی ادارے عوامی ذہن میں

سماجی/سیاسی جواز کھو بیٹھیں تو ریاست کو اطاعت حاصل کرنے کیلئے جبر کے مختلف درجے استعمال کرنا پڑتے ہیں۔ اس کی شہری ناگزیر طور پر مزاحمت کرتے ہیں جو جوابی طور پر ریاست کی طرف سے زیادہ آمرانہ ردِعمل کو اُکساتا ہے۔ یہ چیز مزید مزاحمت پیدا کرتی ہے اور اس طرح آمرانہ ردِ عمل اور مزاحمت کا ایک چکر چل پڑتا ہے۔ ریاست آخر کار ایک آمر جائز اور ناجائز ریاست کے طور پر دیکھی جانے لگتی ہے اور یہ چیز ریاست کے خلاف سیاسی تحرک کی طرف لے جاتی ہے۔ شہری معاشرے کے وہ ادارے جو اس مزاحمت کے محرک کے طور پر کام کرتے ہیں عوام کا اعتماد حاصل کر لیتے ہیں اور نتیجۃً عوام میں اعلیٰ سطح کا احترام اور جواز حاصل کر لیتے ہیں۔

انڈونیشیا اور مصر میں یہی پیمانہ، مذہبی اور ساتھ ہی ساتھ شہری معاشرے کے دوسرے اداروں جیسا کہ سکول، یونیورسٹیوں، اور عوامی دانشوروں..... پر اعتماد کی سطح کی وضاحت کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں معاشرے اُس کی مثالیں ہیں جنہیں ہم نے مفروق مسلم سماجی تشکیلات کہا ہے، لہٰذا مذہبی ادارے ریاست کے خلاف مزاحمت کو متحرک کرنے میں ایک مرکزی کردار ادا کرتے ہیں اور اس طرح عوام کے ذہن میں اپنی توقیر میں اضافہ کر سکتے ہیں۔ یونیورسٹیوں، سکولوں اور عوامی دانشوروں کو بھی اسی سبب کی بنیاد پر بہت زیادہ تعظیم دی جاتی ہے۔ تاہم پاکستان اور ایران میں صورتِ حال مختلف ہے۔ پاکستان اور ایران جیسا کہ ہم نے استدلال کیا ہے، غیر مفروق سماجی تشکیلات ہیں جن میں مذہبی ادارے ریاستی ڈھانچے کے ساتھ یکجان ہیں۔ لہٰذا ریاستی اداروں میں اعتماد کی کمی مذہبی اداروں پر اعتماد کو بھی کمزور کر دیتی ہے، جنہیں ریاست کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے۔ سکولوں، دانشوروں اور یونیورسٹیوں پر غالباً اُس وجہ سے اعتماد کیا جاتا ہے کہ ان کا ایک ایسی ریاست کے خلاف مزاحمت کے محرکین کا کردار ہے جسے کمزور بے اثر اور آمرانہ سمجھا جاتا ہے۔ ایران اور پاکستان میں مذہبی اداروں پر اعتماد کی پست سطح ریاستی اداروں پر اعتماد کو مزید کم کر دیتی ہے۔ قزاقستان کی مثال میں، سابقہ سوویٹ یونین کی شکست و ریخت، بے مثال سیاسی، سماجی اور معاشی عدم تحفظ پر منتج ہوئی ہے، اور تمام اداروں پر اعتماد کی پست سطح غالباً اسی عدم تحفظ کی نشاندہی کرتی ہے، لیکن پھر انڈونیشیا، مصر، ایران اور پاکستان پر لاگو کئے جانے والے پیمانے کی منطق کا اطلاق قزاقستان پر بھی ہو سکتا ہے۔

مسلح افواج پر اعتماد کی بلند سطح مجوزہ پیمانے کی تہہ میں مضمر حرکیات کا کام ہو سکتا ہے۔ ریاست کی جواز کی کمی لوگوں کے اندر احساس عدم تحفظ پیدا کر سکتی ہے یا مضمر احساسِ عدم تحفظ کو

اور شدید بنا سکتی ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ یہ احساسِ عدم تحفظ مسلح افواج کے حق میں ایک مزعومہ احساسِ عدم تحفظ کے معادل کے طور پر ایک مثبت ادراک پیدا کرتا ہے۔ پاکستان میں اعتماد کی بہت اعلیٰ سطح بھی، عوام کے ذہن میں ہندوستان سے فوجی اور سیاسی خطرے کے ادراک کی وجہ سے ہوسکتی ہے، جسے حکومت پاکستان، مسلح افواج کیلئے عوامی مالیات کی بڑی رقم مختص کرنے کو جواز بخشنے کی ایک عوامی پالیسی کے طور پر پروان چڑھاتی ہے۔

لُوہمَین کی جدید معاشرے میں مذہب کے کردار کی صنفیات کا اطلاق کرتے ہوئے ان نتائج کی ایک متبادل تعبیر بھی وضع کی جاسکتی ہے۔ لوہ مین کے مطابق(1977, 1982)، جدید معاشرے کا ایک امتیازی پہلو اداراتی تفریق اور وظائفی تخصیص ہے۔ یہ چیز خودمختار، وظائفی آلہ ہائے کار، کو جنم دیتی ہے جیسا کہ منظّم معاشرہ، قانون، معیشت، سائنس، تعلیم، صحت، خاندان اور مذہبی اداروں کی نسبتاً خودمختاری کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ بڑے بڑے ادارے مذہبی اصولوں اور اقدار سے آزاد ہوجاتے ہیں، جنہیں نوہ مین سیکولر سازی، کہتا ہے۔ ان حالات میں مذہب کا حامل عوامی اثر کا درجہ اس بات پر منحصر ہوتا ہے کہ یہ معاشرے میں دوسرے سماجی نظاموں سے کس طرح تعلق رکھتا ہے۔ لوہ مین وظیفہ، اور ' کارکردگی، کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے۔

اس تناظر میں 'وظیفہ' 'خالص' مذہبی رابطے کی طرف اشارہ کرتا ہے، جسے مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے جیسے دینداری اور عبادت، روحوں کی حفاظت، نجات کی تلاش اور قلبی روشنی۔ 'وظیفہ' خالص سماجی رابطہ ہے جو ماورا کو اور اُس پہلو کو محیط ہے جس کا ادارے جدید معاشرے میں اپنی خود مختاری کی بنا پر اپنے لئے دعویٰ کرتے ہیں۔ اس کے تقابل میں مذہبی 'کارکردگی' اُس وقت واقع ہوتی ہے، جب مذہب کا 'اطلاق' اُن مسائل پر کیا جاتا ہے جو دوسرے اداراتی نظاموں میں پیدا ہوتے ہیں لیکن وہاں حل نہیں ہوتے، یا اُن سے کہیں نمٹا ہی نہیں جاتا۔ جیسا کہ معاشی غربت، بدعنوانی سیاسی جبر وغیرہ، مذہبی ادارے ان غیر مذہبی یا مذہب سے لاتعلق مسائل سے نمٹ کر 'کارکردگی' کے کردار کے ذریعے عوامی اثر ورسوخ حاصل کرتے ہیں۔ جدید معاشرے میں مذہب کا وظائفی مسئلہ، کارکردگی کا مسئلہ ہے۔

مذہبی ادارے اُس وقت عوامی اثر ورسوخ حاصل کرتے ہیں، جب وہ اپنے کارکردگی کے کردار کو موثر طور پر روبہ عمل لاتے ہیں۔ یہ چیز مذہبی اداروں سے ریاست اور دوسرے اداراتی ذیلی نظاموں کے بالمقابل خودمختار ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی

ادارے اداراتی اشکال میں جن میں وہ ریاست سے آزاد ہوں، زیادہ عوامی اثرورسوخ حاصل کریں گے۔ اس نمونے کو نیچے شکل الف میں ظاہر کیا گیا ہے۔ موجودہ مطالعے کے تناظر میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی اداروں کو کم ازکم نظریاتی طور پر غیر مفروق سماجی ریاستی تشکیلات کی نسبت مفروق سماجی ریاستی تشکیلات میں زیادہ عوامی اثرورسوخ حاصل ہوگا۔ اس مطالعے کے نتائج لوہ مین کے تجزیے کی تائید کرتے ہوئے نظر آئیں گے۔

شکل نمبر 5.1 وظائفی بمقابلہ کارکردگی کردار کے ذریعے مفروق بمقابلہ غیر مفروق سماجی تشکیلات

مذہب کا کردار	غیر مفروق سماجی تشکیل	مفروق سماجی تشکیل
وظائفی کردار	بلند	پست
کارکردگی کردار	پست	بلند

اگر ان تناظرات سے دیکھا جائے، تو ان نتائج کے، مسلم ممالک میں ریاست کی اداراتی تشکیلات کیلئے اہم مفاہیم ہوسکتے ہیں۔ ایک ایسی عوامی ذہنوں میں اسلامی ریاست جو اعتماد اور نتیجۃً سیاسی جواز کھودے، درحقیقت اسلامی اداروں میں بھی اعتماد کے نقصان کا سبب بنتی ہے اور اس طرح شہری معاشرے کے تانے بانے کو مزید کمزور کردیتی ہے۔ مسلمان ممالک میں مذہبی طبقہ خواص کیلئے ان نتائج کا پیغام یہ ہے کہ ایک مذہبی ریاست ہمیشہ اسلامی اداروں اور مذہبی طبقہ خواص کیلئے بہترین نہیں ہوسکتی۔ مسلم معاشرے کے اندر مذہبی اداروں کیلئے ایک تعمیری سماجی۔ ثقافتی، اخلاقی اور مذہبی کردار پیدا کرنے کیلئے یہ چیز عقلمندانہ ہوگی کہ مذہبی سلسلے کو ریاست سے علیحدہ رکھا جائے اور اس طرح اُنہیں سیاسی زمین کی رخنے کی پٹی بننے سے بچایا جائے۔

ان نتائج کے حکمران طبقہ خواص کیلئے بھی کچھ مفاہیم ہیں، خاص طور پر مفروق مسلم معاشروں میں۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے یہ نتائج معلوماتی ردِعمل کا اثر بھی رکھتے ہیں۔ مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطح براہِ راست ریاست کے اداروں پر اعتماد کی سطح سے منسلک ہے۔ (دیکھئے جدول 3)۔ اس کا مطلب ہے کہ اسلام کو غیر مستحکم کرنے کی کوششوں کے خود ریاست کے اعتماد کی سطح اور جواز کیلئے بُرے اثرات ہوں گے۔ بین الاقوامی معاشرے کیلئے مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی اسلامی ریاست (یعنی ایک غیر مفروق مسلم سماجی تشکیل) جمہوری اور آئینی ذرائع سے وجود میں

آئے، تو ایسی ریاست کیلئے حمایت آخر کار ایک طرح کی مفروق مسلم سماجی تشکیل کے ارتقاء کی راہ ہموار کر سکتی ہے۔

جیسا کہ ایران اور پاکستان کی مثال میں ہے کہ اسلامی طبقۂ خواص کو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، مذہب کیلئے وسیع پیمانے پر معاشرے میں ایک مضبوط تر سماجی، ثقافتی، اخلاقی اور سیاسی کردار کی یقین دہانی حاصل کرنے کیلئے کچھ مفاہمتیں کرنے کی ضرورت پیش آ سکتی ہے۔ ہم اسے مذہب کی سیکولر سازی، کی ایک قسم قرار دے سکتے ہیں جو مذہب کے سیاسی کردار کو محدود کرنے کی پکار میں اپنا اظہار کرتی ہے۔

المختصر، اس مقالے میں پیش کئے گئے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مسلمان ممالک میں مذہب اور ریاست کی یکجائی ہو سکتا ہے ہمیشہ اسلامی اداروں اور مذہبی طبقۂ خواص کے بہترین مفاد میں نہ ہو، کیونکہ جب کوئی ریاست عوامی ذہنوں میں اعتماد کی کمی کا شکار ہو جائے تو عوام کا اعتماد مذہبی اداروں پر بھی کم ہو جاتا ہے۔ اس کے شدید سماجی، ثقافتی سیاسی اور مذہبی مفاہیم ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر عوام کا اعتماد علما اور امام مسجد میں کم ہو جائے تو یہ چیز قابلِ لحاظ طور پر اُن کی معاشی اور سماجی بہبود کو تباہ کر دے گی اور ہو سکتا ہے کہ یہ چیز اُنہیں ایسے حالات پیدا کرنے کی طرف لے جائے یا ایسے تقاضوں کی حمایت کرنے کی طرف لے جائے جو اسلام کی ہمہ گیریت کے دعوے اور اس کو آگے بڑھانے کیلئے سازگار نہ ہوں (یہاں آدمی ہمسایہ ملک افغانستان میں طالبان کی سیاسی اور مذہبی تحریک کے نمود پر پاکستان میں مدرسوں کے اثر کے بارے میں غور کر سکتا ہے)۔

یہ بات اس چیز کی طرف بھی اشارہ کرے گی کہ مسلم معاشرے کے اندر مذہبی ادارے مسلسل ایک تعمیری سماجی، ثقافتی اور مذہبی کردار ادا کرتے رہتے ہیں جب مذہب کو ریاست سے علیحدہ رکھا جائے اور جب ان اداروں کو معاشرے کی اداراتی تشکیلات میں ایک موزوں مقام حاصل ہو۔ لہٰذا یہ بات عقلمندانہ ہوگی اگر مذہب کو ریاست سے علیحدہ رکھا جائے۔

مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطح کے معلوماتی ردعمل کے اثر کی وجہ سے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، اس مقالے کے نتائج کے، مسلمان ممالک میں مذہبی اداروں اور ریاست کے درمیان تعلقات کیلئے بھی مفاہیم ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ مذہبی اداروں پر اعتماد کا براہِ راست تعلق ریاستی اداروں پر اعتماد کے ساتھ ہے، لہٰذا یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اسلام کو غیر مستحکم کرنے کی کوششوں کے

نتائج، خود ریاست پر اعتماد کی سطح اور جواز کیلئے خراب ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ غیر مفروق مسلم سماجی تشکیل ایک قسم کی مفروق مسلم سماجی تشکیل میں ارتقا پذیر ہونے کا رجحان رکھتی ہے۔ لہٰذا ایک اسلامی ریاست بھی مسلم معاشروں کی سماجی اور سیاسی ترقی کا ایک راستہ ہو سکتی ہے۔ جس میں مذہب اور ریاست ایک خود مختار لیکن باہمی طور پر معاون تعلق میں اکٹھے زندہ رہ سکتے ہیں۔

یقیناً ایک ایسے مُسلم معاشرے کا منطقی امکان ہے، جو ریاست کیلئے احترام اور اس پر اعتماد کی بلند سطوح کی خصوصیت رکھتا ہو، اور جس میں مذہبی اداروں پر اعتماد کی بھی ایک بلند سطح موجود ہو۔ تاہم۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، ایسی صورتِ حال کی ایسی کوئی ہم عصر مثالیں نہیں ہیں جن کو فوری طور پر شناخت کیا جا سکے۔ اس سے یہ دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ایسی صورتحال ممکن نہیں ہے، یا کیا ایسی صورتحال ایسے حالات میں واقع ہو سکتی ہے، جس میں اسلام اور ریاست کے درمیان مختلف سیاسی انتظامات جاری وساری ہوں؟ ہم اُمید کرتے ہیں کہ یہ سوال اور ساتھ ہی ساتھ اس مقالے میں بیان کئے گئے نتائج، مسلم ممالک میں ریاست اور مذہبی اداروں کے درمیان تعلق پر بحث مباحثے کو مزید متحرک کریں گے۔

باب 6

مذہب پرستی اور کُفر گوئی کے اظہارات

حال ہی تک عمرانیات کا ایک وسیع طور پر مانا جانے والا نظریہ یہ تھا کہ جدیدیت کے حالات ناگزیر طور پر معاشرے کی سیکولر سازی کی طرف لے جاتے ہیں۔ یہ مزید استدلال کیا جاتا تھا کہ ایک سیکولر معاشرے میں وقت کے ساتھ ساتھ مذہب فرد کا ایک نجی معاملہ بن جاتا ہے اور اس طرح اپنا بہت سا عوامی حوالہ اور اثر کھو دیتا ہے۔ جدیدیت کے حالات کو مذہبی تکثیریت کو پروان چڑھانے میں معاون سمجھا جاتا تھا جس میں لوگ رضا کارانہ طور پر مذہب کی تکثیریت سے وابستہ ہوتے تھے، جن میں سے کوئی ایک بھی معاشرے میں سیادت کے مقام کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا۔ یہ اور اسی قسم کے نظریات متعدد مشہور علما کی تصانیف میں سامنے آئے جن میں ٹالکوٹ پارسنز، (1960)، تھامَس لک سَن (1967)، پیٹر برگر (1967) اور رابرٹ بیلدہ (1970) شامل ہیں۔

سیکولر سازی کے مقدمے کو جدیدیت اور اس کے عمرانیاتی نتائج پر محمول کیا جاتا تھا۔ جدید معاشرے کا امتیاز اس کی اداراتی تفریق اور وظائفی عقلی توجیہہ تھی۔ وظائفی طور پر مفروق معاشرتی ادارے مخصوص قسم کے اعمال، مثال کے طور پر سیاست اور معیشت، قانون، سائنس، تعلیم فن، صحت، مذہب اور خاندان پر تخصیص اختیار کرتے ہیں۔ یہ ادارے نہ صرف تخصیصی وظائف ادا کرتے تھے بلکہ وہ نسبتاً خودمختار بھی ہوتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنی کارکردگی کا جائزہ لینے کیلئے اپنے ہی اصول وضع کرتے تھے اور اپنے تخصیصی کاموں کو روبہ عمل لانے کے سلسلے میں دوسرے معاشرتی اداروں کی مداخلت سے بڑی حد تک آزاد ہوتے تھے۔ ان حالات میں مذہبی ادارے بھی ایک تخصیصی وظائفی دائرہ رکھتے تھے، جو خالصتاً مذہبی مسائل جیسا کہ مقدّس، مذہبی عقائد، رسومات اور اخلاقیات سے نمٹتے تھے۔

پس سیکولر سازی، اداراتی تفریق اور مختلف اداراتی حلقوں کی مذہبی اصولوں: اقدار اور جوازات سے اضافی آزادی کا ایک نتیجہ تھی۔ اس عمل کا ایک منطقی اور لازمی نتیجہ یہ تھا کہ مذہب نے نہ صرف سماجی زندگی کے بہت سے عوامی پہلوؤں سے پسپائی اختیار کر لی بلکہ یہ ایک نیا تخصیصی

اداراتی حلقہ وضع کرنے کیلیئے دباؤ میں آ گیا۔ ان حالات نے مذہب کی نجکاری کی حوصلہ افزائی کی اگرچہ مذہب اب بھی افراد اور ذیلی گروپوں کی زندگیوں کو ہدایت دے سکتا ہے لیکن اب یہ لازمی طور پر فرد کا ایک نجی معاملہ بن گیا ہے۔ نتیجے کے طور پر اداراتی مذہب نئے ساختیاتی ماحول میں مقابلہ نہیں کرسکتا، لہٰذا کمزور ہو جاتا ہے اور کلیتی معنوی نظاموں کی تعمیر اور ضمانت دہی کو بنیادی طور پر فرد اور رضا کار تنظیموں کی کثیر تعداد پر چھوڑ دیتا ہے۔ (بے پر 1997، برگر اینڈ لک مین 1966) الغرض جدید معاشروں میں اداراتی تفریق، مذہبی اصولوں اور اقدار کے دوسرے اداراتی دوائر پر اثر کو محدود کر کے سیکولر سازی کی طرف لے جاتی ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، جدید معاشروں میں مذہبی ادارے بھی اپنے مخصوص فرائض اور معاشرے میں عوامی کردار وضع کرنے کیلیئے دباؤ میں آ جاتے ہیں۔ حال ہی تک اس سوال سے عمرانیاتی نظریے میں موزوں طور پر نہیں نمٹا گیا تھا کیونکہ یہ فرض کرلیا گیا تھا کہ جدید معاشرے میں مذہب کمزور ہوتا چلا جائے گا اور آخر کار اپنا عوامی اثر اور سماجی حوالہ کھو دے گا۔ تاہم یونائیٹڈ سٹیٹس آسٹریلیا، اور دوسرے یوروپی معاشروں کی طرح کے جدید معاشروں میں، ساتھ ہی ساتھ ہندوستان، فلپائن، سنگاپور، برازیل اور میکسیکو جیسے نو جدیدیت مائل معاشروں اور مسلم معاشروں میں مذہب کی مسلسل بڑھتی ہوئی طاقت نے اس کے رُتبے اور کردار کے بارے میں روایتی توجیہ کی صحت کے بارے میں اہم سوالات اُٹھائے ہیں۔ مذہب نہ صرف اس کے وابستگان کی تعداد اور مذہبی تنظیموں میں اُن کی مداخلت کے درجے کے مفہوم میں، بلکہ اس کے عوامی اثر کے مفہوم میں بھی لچکدار ثابت ہو رہا ہے۔ (بے پر 1997: ٹیمنے 2003: بیلدہ اے آل 1986)

اس مظہر کو بہتر طور پر سمجھنے کیلیئے ہم لُوہ مین کے کام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ لُوہ مین اس بات سے اتفاق کرتا ہے کہ جدید معاشرے کا مرکزی پہلو اس کی اداراتی تفریق اور وظائفی تخصیص ہے۔ مخصوص ادارے اضافی طور پر خودمختار وظائفی آلہ ہائے کار کے طور پر کام کرتے ہیں۔ تاہم، لوہ مین یہ استدلال کرتا ہے کہ اگرچہ وظائفی خودمختاری حقیقی ہے، لیکن یہ اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ دوسرے ادارے بھی اسی طرح کے ماحول میں کام کر رہے ہوں۔ یہ چیز اُسے ان امور کے درمیان فرق کا کھوج لگانے پر مجبور کرتی ہے کہ ایک ادارہ کس طرح معاشرے اور دوسرے اداراتی نظاموں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ وہ اس کا کھوج لگانے کیلیئے اصطلاحات 'وظیفہ' اور کارکردگی، استعمال کرتا ہے۔ 'وظیفہ' کی اصطلاح، عبادت، دینداری، نجات، اخلاق اور

روحانیت جیسے اعمال اور مذہبی رابطے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں 'وظیفہ' ایک ایسا اشتمال ہے جو مقدّس مسائل کا اور ایسے پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے جن کا دعویٰ مذہبی ادارے، جدید معاشرے میں اپنی خودمختاری کی ایک بنیاد کے طور پر اپنے لئے کرتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں، مذہبی کارکردگی اُس وقت واقع ہوتی ہے جب مذہب کا اطلاق ایسے مسائل پر کیا جاتا ہے جیسا کہ معاشی غربت، سیاسی جبر، انسانی حقوق کی پامالی، گھریلو تشدد، ماحولیاتی آلودگی، نسل پرستی وغیرہ جو دوسرے اداراتی نظاموں میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن وہاں یا کہیں نہ نمٹائے جاتے ہیں نہ حل ہوتے ہیں۔ (نوہ مین 1982: 238-24، بے یر 1997:70-81) اس طرح کارکردگی کا تعلق خالصتاً غیرمذہبی امور سے ہے۔ یہ کارکردگی کے تعلقات سے ہی ہوتا ہے کہ مذہب زندگی کے غیرمذہبی پہلوؤں کیلئے اپنی اہمیت قائم کرتا ہے اور اس عمل میں مذہبی عمل کی خودمختاری کو تقویت دیتا ہے۔ دونوں کے درمیان ایک کشیدگی ہے جسے جدید معاشروں کے بعض طبقات میں ہوا دی جاتی ہے، لیکن 'وظیفہ' اور 'کارکردگی' درحقیقت لاینفک ہیں اور باہمی طور پر تقویت بخش ہیں۔ مثال کے طور پر آسٹریلیا میں اور عیسائی دنیا کی مغرب میں کسی اور جگہ پر، کلیسا تاریخی طور پر تعلیم، سماجی بہبود، اور صحت کی دیکھ بھال میں ملوّث رہے ہیں اور اسی طرح کی مداخلت انڈونیشیا سے مراکش اور نائیجیریا تک موجود، مسلم معاشروں میں پائی جاتی ہے۔ لُوہ مین کے نزدیک جدید دُنیا میں مذہب کا وظائفی مسئلہ درحقیقت کارکردگی کا مسئلہ ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، کہ جدیدیت کے حالات کے تحت مذہب کی نجکاری اور سیکولر سازی مذہب کو کم تر مقام پر رکھنے کا رُجحان رکھتے ہیں۔ اس مسئلے کا حل موثر مذہبی اطلاقات تلاش کرنے میں پوشیدہ ہے، نا کہ زیادہ مذہبی وفاداری اور عمل میں (بے یر 1997) بنیادی وجہ یہ ہے کہ مذہب بطور ایک ایسے ادارے کے جو خالصتاً مقدس چیزوں کو بطور ایک محیطِ کل حقیقت کے پروان چڑھانے کے اپنے وظائفی کردار سے تعلق رکھے، دوسرے غالب اداراتی نظاموں کے مخصوص اور معاون طرز کے خلاف جاتا ہے۔ ماضی میں مذہب کا وظائفی کردار ان اخلاقی ضوابط کے ذریعے مذہبی کارکردگی کو محیط تھا، جنہیں سماجی مسائل کی موجودگی کو گناہ اور مذہبی ضوابط کی دوسری خلاف ورزیوں کا نتیجہ ہونے کی توجیہ کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ ان حالات میں مذہبی ضوابط، اخلاق کی بطور سماجی تنظیم کی ایک مقدس شکل کے حمایت کرتے تھے۔ یہ ٹھیک وہ چیز ہے جسے جدید معاشرے کے سماجی ساختیاتی حالات نے تباہ کر دیا ہے۔ اخلاق کے مرکزی ضابطہ سازی کے

کردار کا زوال وظائفی مسائل کی سب سے بڑی وجہ ہے، بشمول جدید معاشرے میں مذہب کے عوامی اثر میں زوال کے۔

مذہب اور کُفر گوئی:

جدید معاشرے میں مذہب کے کردار میں ان پیش رفتوں کے کفر گوئی کے اعمال کیلئے کیا مفاہیم ہیں؟ میں اس سوال کا جائزہ کفر گوئی کے تصور پر ایک عمومی جائزے کے بعد لوں گا۔ لفظ بلاسفیمی(Blasphemy)(کفر گوئی) ایک یونانی اصطلاح سے اخذ کیا گیا ہے جس کے معنی ’بدگوئی‘ کے ہیں۔ یہودی عیسائی روایت میں یہ مقدس اقدار کے خلاف زبانی حملے کے ہر قسم کے اعمال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ سترھویں صدی کا ایک سکاٹش فقیہ اسے ’خدا کے خلاف بغاوت‘ کے طور پر بیان کرتا ہے۔ کیتھولک دینیات میں اسے ’بددُعا۔ لعنت ملامت یا خُدا کے خلاف بولے گئے گستاخانہ الفاظ‘ کے طور پر بیان کیا جاتا ہے اور اسے گناہ سمجھا جاتا ہے۔ کفر گوئی (کی سزا) ایک منظّم مذہب میں مقدس تصورات کو چیلنج کرنے سے روکنے کیلئے وجود رکھتی ہے۔ اس کا وجود اُن معیارات کا ایک لٹمس ٹیسٹ ہے، جن کے بارے میں ایک معاشرہ سمجھتا ہے کہ اُسے اپنے مذہبی عقائد، اور اخلاقیات کو محفوظ کرنے اور اس کے معبودوں کو تمسخر سے بچانے کیلئے نافذ کرنا چاہیے۔ یہ مقدس، ہستیوں، پادری طبقے، معتقدوں کے گہرائی میں مانے جانے والے عقائد اور کسی معاشرے کی مشترکہ بنیادی اقدار کے خلاف ایک ناقابلِ برداشت گستاخی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کا ارتکاب ہمیشہ شدید سزا کو دعوت دیتا رہا ہے۔ یہودی۔ عیسائی۔ اسلامی روایت میں اس کے ارتکاب کی سزا موت ہے / تھی۔ خدا کے وجود کا انکار یا خُدا کو گالی دینا بھی عام قانون کے تحت ایک جُرم تسلیم کیا جاتا ہے۔

سترھویں صدی سے لے کر بعد میں کفر گوئی بہت سے مغربی یوروپی دائرہ ہائے کار میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک سیکولر جُرم بن گیا اور اس روایت کی پیروی انگلینڈ اور ریاست ہائے متحدہ میں کی گئی۔ ریاست نے قانونی چارہ جوئی پر آمادہ کرنے اور اس کا انتظام کرنے کیلئے بنیادی طور پر ذمہ دار ایجنسی کے طور پر کلیسا کی جگہ لینا شروع کردی۔ مذہب کے خلاف سنجیدہ جرائم میں ریاست پولیس کی طاقت کو استعمال کرنے لگی کیونکہ ریاست ایک غالب فریق کے طور پر اُبھر رہی تھی۔ اس کی وجہ مذہبی اختلاف اور سیاسی بغاوت کے درمیان تعلق تھا۔ اور یہ عقیدہ تھا کہ قوم کی مذہبی وحدت اس کے امن اور استحکام میں اضافہ کرتی ہے۔ یورپ کے ابتدائی

جدیدیت کے دور میں کفر گوئی اور مقدس ہستیوں اور اشیا کی بے حُرمتی سے متعلق قوانین کو خصوصی اداراتی تشکیل اور ’مقدس‘ کے ایک تصور کی ضرورت تھی۔ مغربی یوروپی عیسائیت میں ’مقدس‘ کو ماورائی الوہیت کے زمینی وجود کے مفہوم میں سمجھا جاتا تھا۔ اس دُنیا میں خصوصی افراد جگہوں اور چیزوں میں اس الوہیت کا درمیانی وسیلہ ہی وہ شے تھا جو انہیں مقدس اور دوسرے اشخاص، جگہوں اور چیزوں کو غیر مقدس بناتا تھا۔ اس تناظر میں کفر گوئی اُس وقت واقع ہوتی تھی جب مقدس اشخاص، جگہوں اور چیزوں کو دشنام دیا جاتا تھا یا اُن کی خلاف ورزی کی جاتی تھی۔ (براؤن 1982: ہنٹر 2006)۔ سارے ابتدائی وسطی دور اور ابتدائی جدید دور کے دوران یوروپی عیسائی دُنیا محض ایک روحانی مقام سے کچھ زیادہ تھی: یہ ایک بھیانک زمینی قوت تھی، جو مسلح شہزادہ اُسقف سیاسی طبقات کے منظّم سلسلے کے ذریعے براہِ راست سیاسی اور قانونی قوت استعمال کرتی تھی۔ ان شہزادہ اُسقف سیاسی طبقات کا کام طاقتور ترین شہزادہ اُسقف۔ اُسقف روم کے قانون کا نفاذ تھا۔ (پاڈوا شیوپا 1997)۔ ان حالات میں مذہبی اور سیاسی طبقے یا عیسائی اور شہری کے درمیان کوئی واضح امتیاز نہ تھا۔ پس کفر گوئی روحانی سنگین جُرم بھی تھی اور عدالتی بھی۔ جو شدید فوجداری سزا کا تقاضا کرتی تھی۔ لہٰذا کفر گوئی کے بطور گناہ اُبھرنے کے ایک خاص قسم کے ثقافتی اور سیاسی حالات کے سیٹ کی ضرورت تھی۔ کھلے الفاظ میں یہ ایک ماورائی، تقدّس مآب مذہب کا احاطہ کرتی تھی، جو اپنے اختیار سے بھی اور سیکولر حکمران کے اختیار سے بھی بھرپور سیاسی اور قانونی اختیارات کا استعمال کرتا تھا۔ (ہنٹر 2006)

ان حالات کا نتیجہ مغربی یورپ میں تقریباً دو صدیوں کی جنگ کی صورت میں نکلا۔ جب سولھویں صدی میں مغربی عیسائیت مختلف کلیساؤں میں تقسیم ہو گئی تو اس کا ایک اہم نتیجہ یہ تھا کہ اس نے براہِ راست قانونی اختیارات استعمال کرنے کی حیثیت کھو دی۔ اور اس چیز نے کفر گوئی اور ’مقدس‘ کی توہین کے اعمال کو عوامی جرائم سے ذاتی جرائم میں تبدیل کرنے کی بنیاد رکھ دی۔ 1548 میں ویسٹ فالیا کے معاہدے کے بعد کیتھولسزم، لوتھرازم اور کیلونزم کے بنیادی اعترافی طبقات کے درمیان دہائیوں کی مذہبی خونریز کشمکشیں ختم ہوئیں اور اُن تمام کو شاہی قانون کے تحت تسلیم اور برداشت کیا گیا۔ ویسٹ فالیا کے معاہدے کے سیاسی نتیجے نے معاشرتی امن کے قیام کو حکمران کا بنیادی فرض قرار دیا، بمقابلہ زمین پر خُدا کے نائب کی حیثیت سے مذہب کا دفاع کرنے اور مذہبی قوانین کا نفاذ کرنے کے فرض کے۔ (کانٹوروِکز 1957)

یہ چیز سیاسی دائرے کی سیکولر سازی کی طرف لے گئی۔ کرسچین تھوماسیس اور سیموئیل پوفینڈ ورف نے اُبھرتے ہوئے نئے منظّم معاشرے اوراس کے بنیادی اہداف کی قانونی بنیادیں رکھیں۔ اُنہوں نے یہ استدلال کیا کہ ریاست کے کوئی مذہبی اہداف نہیں ہیں اور اس کا فریضہ اندرونی اور بیرونی امن کو قائم رکھنے کے مقاصد تک محدود ہے۔ اس وجہ سے اُنہوں نے کفر گوئی، مقدس کی توہین اور الحاد سے متعلق قوانین کے خلاف دلائل دیئے، جب تک کہ اُن سے متعلقہ اعمال تشدد یا شہری بدنظمی کا سبب نہ بنیں، جس صورت میں اُنہیں اُس وجہ سے سزا دی جائے گی نہ کہ اس وجہ سے کہ اُنہوں نے دیندار طبقے کی بے حُرمتی کی۔ اُن کے دلائل نہ تو رواداری پر مبنی تھے نہ فطری حقوق کے اصول پر بلکہ دوہرے تقاضوں پر: مذہب کو روحانیت سے ہم آہنگ کرنا اور ریاست کو مذہبی تقدس سے علیحدہ کرنا۔ ان سیاسی پیش رفتوں نے، عیسائی کے تشخص سے ہٹ کر، شہری کے تشخص کے اُبھرنے کی گنجائش پیدا کرنے کیلئے جگہ بنائی۔ (نیئر2006)

متعدد مغربی یوروپی دائرہ ہائے اختیار میں ان پیش رفتوں کے براہِ راست نتیجے کے طور پر، کُفر گوئی اور مقدس کی توہین کے بارے میں قوانین ختم کردیئے گئے، اور جہاں وہ کتابوں میں رہ بھی گئے تو بھی اُنہوں نے اپنا تقدیسی کردار کھو دیا۔ جدید دور میں جُرم کی تعریف یہ نہیں تھی کہ ایسے اشخاص: چیزوں یا جگہوں کی بے حُرمتی کی جائے جو ماورائی ہستی کا مسکن تھے، بلکہ اس سے کچھ بالکل ہی مختلف تھی: ایسے انداز سے جُرم کرنا جو معاشرتی بدنظمی یا تشدد کی طرف لے جائے جس کی سزا بغاوت، بے حیائی اور عوامی نظم وضبط کے قیام سے متعلق دوسرے قوانین کے تحت دی جاسکتی۔ کم وبیش یہی موقف آسٹریلیا میں نیو ساؤتھ ویلز لا ریفارم کمشن کی طرف سے اُس کی 1994 کی بلاسفیمی رپورٹ میں اختیار کیا گیا، کمشن نے یہ دلیل دی کہ ایسی جارحیت جو معاشرتی بدنظمی پیدا کرے، سے متعلق قانون کے عناصر نے، کُفر گوئی پر خصوصی قانون کی ضرورت کو ساقط کر دیا، کیونکہ دوسرے عوامی حکم اور خلافِ امتیاز قوانین اس عنصر کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ (کمشن 1994)

ریاست ہائے متحدہ اور سلطنتِ متحدہ جیسے مغربی ممالک ہیں جہاں کُفر گوئی کے قوانین ابھی تک کتابوں میں موجود ہیں، اُن کا استعمال شاذونادر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ریاست ہائے متحدہ میں 1969 کے بعد کوئی سزا نہیں ہوئی۔ اور انگلینڈ میں کفر گوئی کی آخری کامیاب قانونی چارہ جوئی 1977 میں ہوئی۔ ریاستہائے متحدہ میں میساچوسٹس کی ریاست میں 1920 کی دہائی سے لے کر اب تک کوئی قانونی چارہ جوئی نہیں ہوئی، لیکن 1977 میں ریاستی مقنّنہ نے کفر گوئی کے خلاف

اپنا تین سو سال پُرانا ایکٹ واپس لینے سے انکار کر دیا۔ عمومی طور پر اینگلو امریکی دُنیا میں جدیدیت کے حالات نے کُفر گوئی کے خلاف قانونی چارہ جوئیوں کو نہ صرف بہت کم بلکہ متروک کر دیا ہے۔ لگتا ہے کہ لوگوں نے یہ سیکھ لیا ہے کہ عیسائیت بغیر عقوبتی پابندیوں کے زندہ رہنے کے قابل ہے اور یہ کہ خُدا اپنی عزت کا بدلہ خود ہی لے سکتا ہے۔ تاہم آبادیوں کے مذہبی حصوں میں کُفر گوئی کے خلاف جذبات ابھی تک قائم ہیں۔ (لیوی، 1987)

اسلام میں، کُفر گوئی کے عیسائی تصور کا کوئی ٹھیک ٹھیک مترادف نہیں ہے، لیکن خُدا (اللہ)، پیغمبر محمد ؐ، یا وحی کے کسی حصے کی توہین کرنا، اسلامی مذہبی قانون کے تحت ایک جُرم بنتا ہے۔ اسلامی قانون کے تناظر سے کُفر گوئی کے اعمال کی تعریف کسی ایسے لفظی اظہار کے طور پر کی جا سکتی ہے جو الحاد کے شک کی بنیاد مہیا کرے۔ کُفر گوئی کا تقاطع کُفر سے بھی ہوتا ہے، جو اللہ/خُدا/اور وحی کا شعوری ردّ ہے۔ اس مفہوم میں معیاری اسلامی نظریات کی ممانعت میں کوئی مذہبی آراء دینے کو آسانی سے کُفر گوئی کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے (ارنسٹ 1987: ایڈمنر 1995)

باب 2 میں میں نے پاکستان میں ڈاکٹر یونس شیخ کی مثال بیان کی ہے جس پر 2001 میں ایک مذہبی عالم کی طرف سے پاکستان پینل کوڈ کی شق C-295 کے تحت، جو کفر گوئی سے تعلق رکھتی ہے، الزام عائد کیا گیا..... اُس پر اپنے ایک لیکچر میں حضرت محمدؐ کی توہین کرنے کا الزام عائد کیا گیا، جس سے اُس نے سختی سے انکار کیا۔ اُس پر 'حضرت محمدؐ کی توہین' کا الزام لگایا گیا اور مُجرم قرار دیا گیا، اور اُسے پاکستان کے کفر گوئی کے قوانین کے تحت لازمی سزائے موت دی گئی اور موت کی کوٹھڑی میں قید تنہائی میں رکھا گیا۔ اُسے اپنے جیل کے بنیاد پرست ساتھیوں کی طرف سے موت کی دھمکیاں موصول ہوئیں۔ ایک قانونی فنی نکتے کی وجہ سے اُسے دوبارہ مقدمہ دائر کرنے کی اجازت ملی جو 2003 میں اس کے تمام الزامات سے بری ہونے پر منتج ہوئی۔ اپنی رہائی کے بعد بھی اُسے موت کی دھمکیاں ملتی رہیں اور اُسے جان بچا کر ایک یوروپی ملک بھاگ جانا پڑا جہاں اب وہ رہائش پذیر ہے۔ (مزید تفصیلات کیلئے باب 2 دیکھئے)

سلمان رُشدی 1988، نصر حامد ابوزید (مصر) 1994، اور ہاشم آغا جاری (ایران) 2003 کے معاملات، اس بات کی علامت ہیں کہ کُفر گوئی اور الحاد کے خلاف مذہبی پابندیوں کا وجود ہم عصر مسلم ممالک میں بہت طاقتور ہے اور اس کے ملزمان کیلئے حقیقی قانونی اور شخصی نتائج ہو سکتے ہیں۔

سلمان رُشدی کے ناول 'شیطانی آیات' نے ایک پیغمبر کا افسانوی حال بیان کیا جو شیطان کی طرف سے گمراہ کیا جاتا ہے اور ایسی آیات کو شامل کر لیتا ہے جو خدا کی وحدت کا انکار کرتی ہیں۔ یہ احوال حضرت محمدؐ کی شیطانی آیات کے مسئلے سے مشابہ تھا۔ اس نے پوری دُنیا کے مسلمانوں کو اشتعال دلا دیا اور 1989 میں ایران کے سب سے بڑے مذہبی رہنما، آیت اللہ روح اللہ خمینی کی طرف سے یہ فتویٰ جاری کیا گیا کہ یہ ناول کفر گوئی پر مبنی ہے اور مسلمانوں سے تقاضا کیا کہ وہ اسے قتل کر دیں۔ نتیجتہً وہ قتل ہونے سے بچنے کیلئے روپوشی میں چلا گیا۔ 1998 میں ایرانی صدر محمد خاتمی نے حکومت کو اس فتوے سے دُور کر لیا، لیکن ایرانی آیت اللہ ابھی تک یہ رائے رکھتے ہیں کہ فتویٰ نا قابل واپسی ہے۔

ڈاکٹر نصر حامد ابوزید قاہرہ یونیورسٹی میں عربی کا ایسوسی ایٹ پروفیسر تھا۔ اُس کا مسئلہ اس وقت شروع ہوا جب اُس نے پروفیسر شپ کے منصب کیلئے درخواست دی اور اپنی تحقیق کے دو نمونے جائزہ کمیٹی کو پیش کیے، 'امام الشافعی' اور مُذہبی بحث کا ایک تنقیدی جائزہ' کمیٹی کے ارکان میں سے ایک نے اُس کی درخواست کو رد کر دیا اور اُس پر اسلام کے بنیادی اصولوں کو رد کرنے کا الزام عائد کیا۔ 1995 میں قاہرہ کی ایک اپیل کورٹ نے یہ قرار دیا کہ اُس کی تحریروں میں ایسی آرا شامل ہیں جو اسے مُلحد ثابت کرتی ہیں اور اُس کے نکاح کو فسخ کر دیا۔ یہ فیصلہ حسبہ پر مبنی تھا، جس کا مطلب ایک ایسا اصول ہے جو کسی مسلمان کو، کسی ایسے شخص یا ایسی چیز کے خلاف قانونی چارہ جوئی کا حقدار قرار دیتا ہے جسے وہ اسلام کیلئے نقصان وہ سمجھے۔ اپیلیں ہوتی رہیں۔ 1995 میں ایک عدالت نے اُس کے خلاف کیس کو ختم کر دیا لیکن اس فیصلے کو ایک اعلیٰ عدالت نے اُلٹ کر دیا۔ یونیورسٹی نے اُسے ترقی دینے اور مسلح حفاظت مہیا کرنے کا فیصلہ کیا۔ لیکن بہت سے عسکریت پسند اسلام پسندوں کیلئے عدالت کا یہ فیصلہ سزائے موت کے برابر تھا۔ ابوزید کی زندگی شدید خطرے میں تھی۔ جولائی 1995 میں وہ اور اس کی بیوی جلاوطنی میں چلے گئے اور اب وہ نیدرلینڈز میں لیڈن یونیورسٹی میں پڑھاتا ہے۔

ڈاکٹر ہاشم آغا جاری ایک ایرانی یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں، وہ 88-1980 کی جنگ کے معذور جنگ دیدہ سپاہی ہیں۔ وہ اصلاح پسند تنظیم، مجاہدین انقلاب اسلامی کے فعال رُکن ہیں۔ اگست 2002 میں ایک تقریر میں آغا جاری نے شیعہ اسلام کی تجدید کا تقاضا کیا اور یہ اعلان کیا کہ مسلمان 'بندر' نہیں ہیں اور اُنہیں مذہبی رہنماؤں کی اندھی تقلید نہیں کرنی چاہیے، ان

اعلانات کی وجہ سے اُنہیں مذہبی پیشواؤں کی طرف سے ملحد قرار دیا گیا اور ایک ایرانی عدالت کی طرف سے کفر گوئی اور الحاد کی وجہ سے سزائے موت سنائی گئی۔ اس فیصلے نے ایران میں بڑا ہنگامہ برپا کر دیا اور طلبا کی طرف سے بڑے بڑے مظاہروں کا سبب بنا۔ عظیم ترین مذہبی رہنما آیت اللہ خمینی نے عدالتی نظر ثانی کا حکم دیا اور اُس کی سزائے موت کو سُپریم کورٹ کی طرف سے منسوخ کر دیا گیا اور دوبارہ کارروائی کیلئے ماتحت عدالت کی طرف بھیج دیا گیا۔ دوبارہ کارروائی کے بعد عدالت نے 2004 کے اصلی فیصلے کو برقرار رکھا اور آغا جاری اس وقت تہران میں قید ہے اور اپیل کے عمل کے اختتام کا انتظار کر رہا ہے۔ ایرانی صدر نے آغا جاری کی سزا کی مذّمت کی ہے۔

چونکہ رسمی کفر گوئی کے قوانین کی موجودگی کا میرا علم پاکستان تک محدود ہے لہٰذا میں پاکستان کو مطالعے کی ایک مثال کے طور پر پیش کروں گا تاکہ میں اُن مسلمان ممالک کی صورتِ حال پر بھی روشنی ڈال سکوں جہاں ایسے قوانین موجود ہو سکتے ہیں۔ پاکستان کے مرحوم صدر ضیاء الحق کی اسلامیانے کی مہم کے دوران، مذہبی جرائم سے متعلقہ متعدد نئی شقوں کا پاکستان پینل کوڈ میں اضافہ کیا گیا۔ 1980 میں شق A-298 متعارف کروائی گئی جس نے ایسی شخصیتوں کے خلاف، جن کا اسلام میں احترام کیا جاتا ہے، توہین آمیز رائے کے استعمال کو ایک جُرم بنا دیا، جو تین سال تک قید کی سزا کا مستحق تھا۔

1986 میں، اس کا دائرہ مزید تنگ کر دیا گیا ایک ایسے جُرم کو شامل کرتے ہوئے جس کا رُخ خاص طور پر پیغمبر ١ کی شخصیت کی طرف تھا۔ پیغمبر محمد ١ کے نام کی بے حرمتی کرنا ایک فوجداری جُرم قرار دے دیا گیا، جو شق C-295 کے تحت موت یا عمر قید کی سزا کا مستوجب تھا۔ شق C-295 کے مطابق: ''پیغمبر ١ کے بارے میں اہانت آمیز الفاظ وغیرہ: جو کوئی بھی الفاظ کے ذریعے، خواہ زبانی یا تحریری، یا مرئی حرکات سے، یا بہتان یا کنایۂ طنز سے، یا خفی اشاروں سے، بالواسطہ یا بلاواسطہ پیغمبر (١) کے مقدس نام کی بے حُرمتی کرے گا اُسے موت کی سزا دی جائے گی، یا عمر قید کی اور جُرمانے کا بھی مستوجب ہوگا''

اکتوبر 1990 میں فیڈرل شریعت کورٹ (اسلامی کورٹ) نے یہ قرار دیا کہ ''پیغمبرؐ کی توہین کیلئے سزا..... موت ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے'' اور حکومت پاکستان کو ہدایت کی کہ وہ ضروری قانونی تبدیلیوں کو موثر بنائے۔ چونکہ حکومت نے اس فیصلے کے خلاف اپیل نہیں کی لہٰذا

پاکستان میں کفر گوئی کی واجب التعمیل سزا، سزائے موت ہے۔

اسلام کے خلاف مذہبی جرائم سے متعلقہ نئے قوانین بشمول 295-C کا اپنے متعارف ہونے کے بعد سے، مذہبی اقلیتوں جیسا کہ عیسائی یا احمدی کو یا سُنّی اکثریت کے افراد کو ہراساں کرنے کیلئے وسیع پیمانے پر غلط استعمال کیا گیا ہے۔ ایجنسی انٹرنیشنل کے مطابق سینکڑوں افراد کو ان شقوں کے تحت ملزم ٹھہرایا گیا ہے۔ تمام مقدمات میں یہ الزامات من مانے طور پر لگائے گئے ہیں، جو بدنیتی پر مبنی الزامات تھے، جو بنیادی طور پر مذہبی اقلیتوں کے یا غیر موافق مسلمانوں کو خوفزدہ کرنے یا اُنہیں سزا دینے کے ایک طریقے کے طور پر اختیار کئے ء گئے۔ ایسی اطلاعات ہیں جو یہ اشارہ کرتی ہیں کہ ذاتی دشمنی، پیشہ ورانہ رقابت، معاشی مخالفت، اور سیاسی وجوہات جیسے عوامل ان مقدمات میں قابلِ لحاظ کردار ادا کرتے ہیں۔ پاکستان میں کفر گوئی کے الزامات کا ایک عام پہلو وہ طریقہ ہے، جس میں اُنہیں قانونی کارروائی کرنے والے حکام کی طرف سے بلا تنقید قبول کر لیا جاتا ہے جو۔ اگر اُنہیں تسلیم نہ کریں تو وہ دھمکیوں اور ڈراووں کا شکار ہو سکتے ہیں۔
(ایمنسٹی انٹرنیشنل رپورٹ 1996)

ایمنسٹی انٹرنیشنل نے یہ رپورٹ بھی دی ہے کہ پاکستانی حکام نے کفر گوئی کے قانون کی شق 295-C کے غلط استعمال کو روکنے کیلئے انتظامی اقدامات متعارف کروائے ہیں۔ یہ اقدامات پاکستانی عیسائیوں کی صورت میں تو زیادہ کامیاب نظر آتے ہیں، لیکن احمدیوں جیسے مسلم اقلیتی فرقوں کی صورت میں نہیں۔ انتظامی اقدامات پاکستان میں کفر گوئی کے قانون کی قانونی حیثیت کو تبدیل نہیں کرتے۔ اگرچہ موت کی سزائیں شق 295-C کے تحت نافذ کی گئی ہیں، لیکن سب کی سب اعلیٰ عدالتوں میں اپیل پر منسوخ کر دی گئی ہیں۔ تاہم، کم از کم چار ایسے افراد جنہیں اپیل پر رہا کر دیا گیا تھا اب تک ایسے مسلح حملہ آوروں کے ہاتھوں مر چکے ہیں جو مبینہ طور پر مذہبی انتہا پسند تھے۔

حال ہی میں میرا سامنا ذاتی طور پر پاکستان کے کفر گوئی کے قانون سے ہوا۔ 2000 میں، میں نے اپنی (کتاب Faithlines: Muslim conceptions of Islam and society) کا مسودہ جمع کروایا، جو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کی طرف سے پاکستان میں اشاعت کیلئے قبول کر لیا گیا تھا۔ جب کتاب کے صفحوں کے پروف پہنچے، تو میں نے دیکھا کہ مسودے میں جہاں کہیں محمدؐ کا نام نمودار ہوا قوسین ﷺ PBUH (Peace be upon him) کے الفاظ شامل کر دیئے گئے تھے۔ میں

نے اسے ایک علمی کتاب میں ایک مناسب چیز نہیں سمجھا اور اپنی رائے کو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کی کراچی، پاکستان میں منیجر تک پہنچانے کیلئے اُس سے رابطہ کیا۔ اُس نے فوری طور پر اور بغیر کسی ہچکچاہٹ کے جواب دیا کہ محمدؐ کے نام کے بعد PBUH کے اضافے سے متعلق ضابطہ کار 'پریس کی اندرونی پالیسی' ہے۔ پھر اُس نے اپنی بات جاری رکھی اور کہا کہ اُن مصنفین کیلئے جو محفوظ طور پر سمندر پار ہیں، یہ سب ٹھیک ہے، لیکن یہ وہ (پریس اور اُس کا سٹاف) ہے جنہیں عوام کے غصے کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو یہ محسوس کرتے ہیں کہ ایسی فروگزاشتیں اشتعال انگیز ہیں۔ میرے پاس پریس کی پالیسی کو قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا۔ اگرچہ میں اُس وقت بھی سمجھتا تھا اور اب بھی سمجھتا ہوں کہ ایک علمی کتاب میں ایسا کرنا مناسب نہیں۔

مسلم ممالک اور آسٹریلیا میں کفر گوئی کے بارے میں رویے:

اب تک، میں نے جدیدیت کے مذہبی اداروں اور یہودی عیسائی، اسلامی روایات میں کفر گوئی کے تصور پر اثرات پر توجہ مرکوز کی ہے۔ میں نے مختصراً اینگلو امریکی دُنیا میں کفر گوئی کے قوانین کی نوعیت اور حیثیت کا جائزہ لیا ہے اور پاکستان میں اور دوسرے ایسے ممالک میں جہاں کفر گوئی کے قوانین موجود ہو سکتے ہیں، صورتِ حال پر روشنی ڈالنے کیلئے پاکستان کو ایک مطالعے کی مثال کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس حصے میں، میں آسٹریلیا اور سات مسلم ممالک میں کفر گوئی کے بارے میں جواب دہندوں کے رویوں کے جائزے کے نتائج پیش کرنا پسند کروں گا۔

مسلم مذہب پرستی کے جائزے کے طریقِ کار کی وضاحت اس سے پہلے کی جا چکی ہے۔ 2000-1999 میں میں نے آسٹریلیا میں مسلم اور عیسائی مذہب پرستی کا ایک جائزہ منعقد کیا تھا، جس کی تفصیلات حسن (2002) میں پیش کی گئی تھیں۔ ان جائزوں میں کفر گوئی کے بارے میں رویوں سے متعلق سوالات بھی شامل تھے۔ زیادہ خصوصی طور پر جواب دہندوں سے پوچھا گیا۔

''فرض کرو ایک شخص سرِعام یہ اعتراف کرتا ہے کہ اُس مرد/عورت کا خدا/اللہ پر یقین نہیں ہے تو کیا آپ اس بات سے کہ درج ذیل اقدامات لینے چاہیں اتفاق کریں گے یا اختلاف؟''

ا۔ وہ کتاب جو اس مرد/عورت نے لکھی ہے اور لائبریری سے ہٹا دینی چاہیے۔
۲۔ اُس مرد/عورت کو سرکاری ملازمت سے برطرف کر دینا چاہیے۔

۳۔ اُس مرد/ عورت کو کسی یونیورسٹی یا اسکول میں پڑھانے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

۴۔ اُس مرد/ عورت پر الحاد کا مقدمہ چلنا چاہیے۔

۵۔ اُس مرد/ عورت کو اپنے عقائد کی تبلیغ کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔.

۶۔ اُس مرد/ عورت کو کسی عوامی عہدہ رکھنے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

تمام جائزہ شدہ ممالک میں حاصل شدہ نتائج کی رپورٹ جدول میں پیش کی گئی ہے

تمام جائزہ شدہ ممالک میں حاصل شدہ نتائج کی رپورٹ جدول میں پیش کی گئی ہے:

	ترکی (n=527)	ایران (n=536)	ملائیشیا (n=801)	مصر (n=537)	پاکستان (n=1185)	انڈونیشیا (n=1472)	قزاقستان (n=978)	آسٹریلوی مسلمان (n=82)	آسٹریلوی عیسائی (n=88)
ایک ایسی کتاب جو اُس مرد/عورت نے لکھی ہو لائبریری سے ہٹا دینی چاہیے	37	53	85	91	69	64	19	56	4
اس عورت کو سرکاری ملازمت سے برطرف کر دینا چاہیے	31	43	60	69	50	67	17	44	
اس مرد/عورت کو یونیورسٹی یا اسکول میں پڑھانے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے	40	51	73	90	67	79	21	49	6
اس مرد/عورت پر الحاد کا مقدمہ چلنا چاہیے	23	54	84	78	65	50	22	42	1
اس مرد/عورت کو اپنے عقائد کی تبلیغ دوسروں کو کرنے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے	51	45	91	94	79	88	24	54	20
اس مرد/عورت کو کوئی عوامی عہدہ رکھنے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے	43	45	79	85	63	58	18	50	30

تجربی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مختلف ممالک میں مسلمانوں کے درمیان کفر گوئی کے بارے میں رویوں میں خاصے اختلافات ہیں۔ عمومی طور پر کفر گوئی کے بارے میں رویے قزاقستان میں کمزور ترین تھے اور اُس کے بعد ترکی تھا۔ یہ رویے مصر، پاکستان اور ملائیشیا میں شدید ترین تھے۔ آسٹریلوی مسلمانوں نے متوسط رویے ظاہری کئے لیکن آسٹریلوی عیسائیوں کے ہاں کفر گوئی کے بارے میں بہت کمزور رویے ہیں۔ ان رویوں کو درج ذیل طریقِ کار استعمال کرتے ہوئے تین اقسام میں تقسیم کیا گیا۔ ہر شِق کیلئے اگر ایک ملک میں 60 فیصد سے زیادہ جواب دہندوں نے بیان کے ساتھ اتفاق کیا تو اس ملک کو 'بلند' کی صف میں رکھا گیا: اگر اتفاق رائے کی شرح 40 اور 60 کے درمیان تھی تو اس ملک کو 'اوسط' کی ذیل میں رکھا گیا اور اگر اتفاقِ رائے کی شرح 40 سے کم تھی تو اس ملک کو پست ذیل میں رکھا گیا۔ اس قسم بندی کا اطلاق آسٹریلوی مسلمانوں اور عیسائیوں پر بھی کیا گیا۔ ایک اور طریقِ کار ممالک کی قسم بندی کفر گوئی کے بارے میں 'مضبوط' 'درمیانہ' اور 'کمزور' رویے رکھنے والے ممالک کے طور پر کرنے کیلئے اختیار کیا گیا اگر ایک ملک میں چار سے چھ بیانات بلند کی ذیل میں آئے۔ تو اسے کُفر گوئی کے بارے میں 'مضبوط' رُجحانات رکھنے والا ملک قرار دیا گیا۔ اگر کسی ملک نے چار سے چھ بیانات کیلئے 'درمیانہ' کا سکور حاصل کیا تو اسے 'درمیانہ' قرار دیا گیا اور اگر چار سے چھ بیانات کیلئے کسی ملک کا سکور 'پست' تھا تو اُس کو 'کمزور' کفر گوئی کے رویوں کا حامل سمجھا گیا۔ اس طریقِ کار کے اطلاق سے حاصل شدہ نتائج نے یہ ظاہر کیا کہ تُرکی اور قزاقستان کے ہاں، کمزور، ایران کے ہاں، درمیانہ، اور مصر، پاکستان، انڈونیشیا اور ملائشیا کے ہاں 'مضبوط' کفر گوئی سے متعلقہ رویّے تھے۔ آسٹریلوی مسلمانوں کے کفر گوئی کے بارے میں 'درمیانہ' اور آسٹریلوی عیسائیوں کے 'کمزور' رویے تھے۔

کفر گوئی سے متعلقہ رویے اور مذہب پرستی:

کُفر گوئی (کی ممانعت) ہر اس جگہ موجود ہوتی ہے جہاں ایک منظّم مذہب ہوتا ہے۔ یہ ایسے اقدامات کیلئے ایک طاقتور اور منظّم روک ہوتی ہے جسے معتقدین (مقدّسات) سے متعلقہ عقائد کو تباہ کرنے والا سمجھتے ہیں۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ کفر گوئی سے متعلقہ رویوں کی شدّت مذہب پرستی کی سطح کے ساتھ منسلک ہے؟ مذہب پرستی، مذہبی وفاداری یا خُدا پرستی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ مذہبی وفاداری کی شدت کو ناپنے کیلئے، عمرانیاتی تجزیے میں، مذہب پرستی کے مختلف پیمانے کثرت سے استعمال کئے جاتے ہیں مذہب پرستی کو ناپنے کیلئے ایک وسیع پیمانے پر استعمال

کیا جانے والا نقطۂ نظر سٹارک اینڈ گلاک (1968) گلاک (1962) کی طرف سے تجویز کیا گیا۔ اُن کا نقطۂ نظر مذہب پرستی کی تصور سازی ایک ایسے کثیر الجہات مظہر کے طور پر کرتا ہے جو پانچ جہات پر مشتمل ہے یعنی نظریاتی، رسوماتی، فکری، تجرباتی، اور نتائجی۔ مُسلم مذہب پرستی کے اپنے مطالعے میں میں نے اس نقطۂ نظر کا ایک ترمیم شدہ متن استعمال کیا جس کے بہت مفید نتائج نکلے (حسن 2003)۔ ان جہات کو قابلِ لحاظ طور پر ایک دوسرے سے باہم متعلق بھی پایا گیا۔

اس باب کو شماریات سے بوجھل نہ بنانے کیلئے میں یہاں مذہب پرستی کی صرف ایک جہت کی اقدار کو استعمال کروں گا۔ میرے مطالعے میں اس جہت کا نام ’نظریاتی‘ رکھا گیا تھا۔ یہ سٹارک اینڈ گلاک کی فکری جہت سے مطابقت رکھتی ہے اور اُن بنیادی عقائد کا حوالہ دیتی ہے۔ جن کی ایک مذہبی انسان سے توقع رکھی جاتی ہے اور اکثر ان سے وابستگی کا تقاضا کیا جاتا ہے۔ اس باب کے مقاصد سے یہ جہت واضح طور پر برمحل ہے کیونکہ یہ اُن بنیادی مذہبی عقائد کے علم کا حوالہ دیتی ہے جو کسی شخص کو بطور ایک مذہب پرست کے رکھنے چاہیں۔ عقائد کی ساختوں کو ’ضمانتی‘ ’مقصدی‘ اور ’نفاذی‘ عقائد میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم کے عقائد وجود ربانی کی یقین دہانی اور اس کے کردار کی تعریف کرتے ہیں: عقائد کی دوسری قسم خدائی مقصد کی تشریح کرتی ہے اور اس مقصد کے حوالے سے صاحب یقین کے کردار کی تعریف کرتی ہے اور تیسری قسم مذہب کی اخلاقی پابندیوں کیلئے بنیاد مہیا کرتی ہے۔ (سٹارک اینڈ گلاک 1968)

یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ مذہب پرستی کی اس جہت کے تعلق کا اس بات پر براہِ راست اثر ہوتا ہے کہ آیا کوئی خاص اقدامات کفر گوئی سے متعلقہ ہیں یا نہیں۔ اس چیز کو ذہن میں رکھتے ہوئے، میں اس بات کی تحقیق کرنے کیلئے کہ آیا مذہب پرستی کی سطح کا تعلق کفر گوئی سے متعلقہ رویوں کے ساتھ ہے یا نہیں، نظریاتی جہت سے متعلق اپنے مذہب پرستی کے جائزے کے نتائج کو استعمال کروں گا۔ جدول 2 میں پیش کئے گئے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مذہب پرستی کی سطح کا کفر گوئی سے متعلقہ رویوں کی مضبوطی کے ساتھ بہت مضبوط تعلق ہے۔

مذہب، جدیدیت اور کُفر گوئی:

اس باب کے پہلے حصے میں، میں نے عمرانیات میں جدیدیت اور مذہب کے درمیان تعلق کے بارے میں نظری تشریحات کا جائزہ لیا ہے۔ بنیادی دلیل کو دُہرایا جائے تو: عمرانیاتی نظریے کے مطابق جدیدیت کے حالات مذہب کی بڑھتی ہوئی سیکولر سازی اور نجکاری کی طرف

لے جاتے ہیں۔ نتیجۃً جدید معاشرے میں مذہب بتدریج اپنی مناسبت اور عوامی اثر کھوتا چلا جاتا ہے۔ میں نے اس عمل کی حرکیات کا خاکہ قدرے تفصیل سے تعارفی حصے میں پیش کیا تھا۔ میں نے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ لوہ مین نے اپنے نظری کام میں جدید معاشروں میں مذہب کے کردار کا ایک زیادہ باریک بیں اور مفید تجزیہ پیش کیا ہے۔ اگر ہم وسیع پیمانے پر اختیار کئے جانے والے اس نقطۂ نظر کی پیروی کریں کہ جدیدیت کے اثر کے تحت مذہب اپنی مناسبت اور عوامی اثر کھو دیتا ہے، تو پھر یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جدید معاشرے میں کفر گوئی کے بارے میں رویوں کو ممکنہ طور پر کمزور ہونا چاہیے۔ اس موضوع کا کھوج لگانا، بغیر موزوں طور پر منعقدہ عمرانیاتی مطالعے کے، بہت مشکل ہے۔ ایسے مطالعے کی عدم موجودگی میں کیا کوئی ایسی شہادت ہے جسے اس امر کا جائزہ لینے کیلئے استعمال کیا جاسکے؟ میں انسانی ترقی کے اشارے ایچ ڈی آئی (HDI) کو استعمال کر کے ایسا کرنے کی کوشش کروں گا۔ ایچ ڈی آئی (HDI) ایک ایسا مرکب اشاریہ ہے جو یواین ڈی پی کی انسانی ترقی کی سالانہ رپورٹ میں شائع کیا جاتا ہے۔ یہ متعدد اشارہ نما استعمال کر کے طبعی انسانی اور سماجی سرمائے کے جدید معاشروں میں معیار کو ناپتا ہے۔ اگرچہ یہ مثالی یا نقائص سے پاک اشاریہ نہیں ہے لیکن یہ ایک مفید پیمانہ ہے جسے آج کل جدید معاشروں کو ان کے اندر انسانی زندگی کے معیار کی درجہ بندی کرنے کے مفہوم میں اور سماجی تجزیے میں وسیع پیمانے پر استعمال کیا جاتا ہے۔ 2002 کی انسانی ترقی کی رپورٹ (یواین ڈی پی 2002) سے اخذ کردہ اس باب میں شامل کردہ ممالک کیلئے ایچ ڈی آئی اقدار کو جدول 2 میں بھی شامل کیا گیا ہے۔

جدول 6.2 منتخب ممالک میں کُفر گوئی سے متعلقہ رویے، مذہب پرستی اور انسانی ترقی

ملک	کفر گوئی سے متعلقہ رویے I	مذہب پرستی II	جدیدیت/انسانی ترقی کا اشاریہ III
ٹرکی	کمزور	57	734
قزاقستان	کمزور	4	765
ایران	درمیانہ	59	719

مصر	مضبوط	89	648
پاکستان	مضبوط	96	499
انڈونیشیا	مضبوط	83	682
ملائیشیا	مضبوط	88	790
آسٹریلیا			939
مسلم	درمیانہ	87	
عیسائی	کمزور	41	

I۔ کفر گوئی سے متعلقہ رویوں کا اشاریہ میرے غیر مطبوعہ جائزے کے اعداد و شمار سے تیار کیا گیا۔ طریق کار کی تشریح کیلئے دیکھئے متن۔

II۔ مذہب پرستی اُن بنیادی عقائد کے علم کی طرف اشارہ کرتی ہے جن کا حامل ہونے کی ایک مسلمان کو ضرورت ہے اور عیسائیوں کی صورت میں عیسائیت کے بنیادی عقائد سے وابستگی کی طرف۔ اعداد کٹر پن، کے فیصد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مصر، پاکستان، انڈونیشیا، اور قزاقستان کیلئے اعداد و شمار (2003) حسن کی طرف سے ہیں اور ترکی، ایران، اور ملائشیا کیلئے غیر مطبوعہ جائزے کے اعداد و شمار سے۔ آسٹریلوی مسلمانوں اور عیسائیوں کیلئے اعداد و شمار حسن (2002) کی طرف سے ہیں۔ ان اقدار کو حاصل کرنے کیلئے استعمال کئے گئے طریقِ کار کیلئے دیکھئے حسن (2003)۔

III۔ انسانی ترقی کا اشاریہ یو این ڈی پی (2002) سے ہے۔

ملائشیا کے استثنا کے ساتھ، عمومی رُجحان ایسے ظاہر ہوتا ہے کہ کم تر ایچ ڈی آئی رکھنے والے ممالک کے ہاں مذہب پرستی کی بلند سطح اور شدید کفر گوئی سے متعلقہ رویوں کی طرف رُجحان ہے۔ یہ رُجحان اس دلیل کی حمایت کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے کہ اگر ہم ایچ ڈی آئی کو جدیدیت کا نیابتی پیمانہ سمجھیں تو پھر جدول 2 میں پیش کیا گیا رُجحان، جدیدیت اور مذہب کے درمیان تعلق کے بارے میں عمرانیاتی قیاس کی حمایت کرے گا۔

بحث اور مفاہیم:

جدول 2 میں دیئے گئے اور اوپر بیان کئے گئے نتائج مذہب پرستی اور جدیدیت کے

درمیان تعلق کے بارے میں دو ممکنہ رُجحانات کا پتہ دیتے ہیں، پہلا رُجحان جس کا اظہار ملائشیا کے علاوہ تمام ممالک نے کیا ہے یہ ہے کہ ایچ ڈی آئی کا تعلق مذہبی شدت کے ساتھ منفی ہے۔ یہ رُجحان پارس، برجر اور دوسروں کے عمرانیاتی نظریات جیسا کہ وہ اس باب کے تعارفی حصے میں بیان کئے گئے ہیں، کی طرف سے پیش کئے گئے تعلق کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ دوسرا رُجحان ملائشیا کی خاصیت ہے جہاں جدیدیت کی سطح مثبت طور پر مذہب پرستی کی شدت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کی ایک مناسب وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ملائشیا کی آبادیات دوسرے ممالک سے مختلف ہے۔ تقریباً ساٹھ فی صد ملائشیائی آبادی مسلم ملائیوں پر مشتمل ہے اور اُن میں سے باقی ماندہ غیر مسلم ہیں اور زیادہ تر چینی ہیں۔ چینی ملائیوں کے مقابلے میں معاشی طور پر بہت زیادہ خوشحال ہیں۔ یہ معاشی عدم مساوات ملائشیا کیلئے ایچ ڈی آئی کا بلند تر سکور پیدا کرنے میں ایک عامل ہوسکتا ہے۔

اس دوسرے رُجحان کی ایک اور مناسب توجیہہ یہ ہوسکتی ہے کہ ملائشیا میں نسلی تنوع اور ملائیوں اور غیر ملائیوں کے درمیان معاشی ناہمواریاں اس تعلق میں ایک قابلِ لحاظ عامل ہوسکتا ہے۔ دوسرے نسلی گروپوں کے برعکس، ملائی اسلام کو اپنی نسلی شناخت کے بیان کرنے والے ایک پہلو کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اس کا ایک نتیجہ اُن کے اندر مذہبی حسیت کی بلند تر سطح ہوسکتی ہے، جس کی عکاسی اُن کی بلند تر مذہب پرستی میں ہوتی ہے۔ یہ توجیہات محض کچھ موزوں توجیہات کے طور پر پیش کی گئی ہیں اور ملائشیائی صورت حال کی تسلی بخش توجیہہ کیلئے زیادہ مرتکز تحقیق کی ضرورت ہے۔

مذہب پرستی اور کفر گوئی سے متعلقہ رویوں کے درمیان تعلق مثبت ہے اور عمرانیاتی نظریے سے ہم آہنگ ہے۔ لیکن یہاں پھر ایران کی دلچسپ مثال ہے جو ایک مختصر تبصرے کی اجازت دیتی ہے۔ ایران ایک اسلامی جمہوریہ ہے اور اس باب میں جائزہ لئے گئے مسلم ممالک میں سے یہ وہ واحد ملک ہے، جس میں مذہب ریاست اور معاشرے کے معاملات میں ایک غالب کردار ادا کرتا ہے۔ ان حالات میں آدمی یہ توقع کرسکتا تھا کہ مذہب پرستی کی سطح اور کفر گوئی سے متعلقہ رویوں کی شدّت دونوں اس جدول 2 میں دیئے گئے اعدادوشمار سے کہیں زیادہ شدید ہوگی۔ اس غیر متوقع نتیجے کی ایک ممکنہ یہ توجیہہ ہوسکتی ہے کہ اداراتی تشکیلات، مذہبی اداروں کے عوامی اثرات اور ذاتی مذہب پرستی کے نمونوں کی تشکیل کرنے میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہیں۔

جیسا کہ میں نے کہیں اور بحث کی ہے، ایسی اداراتی تشکیلات ہیں جن میں مذہب

ریاست کے ساتھ مخلوط ہوجاتا ہے مذہبی اداروں میں عوامی اعتماد کم ہونے کی طرف مائل ہوجاتا ہے، جو ذاتی سطح پر بھی مذہب پرستی کے اظہارات کو متاثر کرسکتا ہے (حسن 2002, 2003)۔ دوسرے لفظوں میں، اسلامی ریاست کی موجودگی، جیسا کہ ایران کی مثال میں ہے، ذاتی سطح پر مذہب پرستی پر نیچے دبانے والے اثر کی حامل ہوسکتی ہے۔ ایک ایسی سیکولر ریاست کی موجودگی، جس میں مذہب اور ریاست علیحدہ اور ممتاز جگہیں رکھتی ہیں، ذاتی مذہب پرستی کی ایک بلند تر سطح پیدا کرسکتی ہے۔ یہ اُس وقت واقع ہوسکتا ہے جب مذہبی ادارے ایسی ریاست کے خلاف مزاحمت کے محرک کے طور پر کام کریں جو آمرانہ ہو اور سیاسی جواز کے فقدان کا شکار ہو۔ دوسرے لفظوں میں، جیسا کہ لُوہ مین نے اشارہ کیا، جب مذہب جدید معاشرے میں ایک مضبوط عملی کردار ادا کرتا ہے تو اس کا عوامی اثر بڑھتا ہے، جو انفرادی سطح پر بھی بلند تر سطح کی ذاتی مذہبی وفاداری پید کرسکتا ہے۔ (دیکھئے حسن 2003 اور بے پر 1997)۔

ایک مسلم معاشرے میں کفر گوئی اور مذہب پرستی کی سطح کے درمیان مضبوط تعلق کا ایک اور عمرانیاتی مفہوم بھی ہے۔ گیلنر (1994) کے مطابق، مسلم معاشرے میں مضبوط مذہب پرستی، شہری معاشرے کی بجائے اسلامی فرقہ واریت کو تقویت دینے میں معاون ہوتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر اسلام کے علما اور مسلم معاشرے کے اندر کافی متنازعہ ہے۔ مثال کے طور پر لیوس (1993): پائپس (2002): ہننگٹن (1993) بھی ایسے ہی خیالات رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرے علما جیسا کہ ابراہیم (1996)، کمالی (2001)، نوریس اینڈ اِنگل ہارٹ (2003) اور کیفینر (2001) اس خیال کی سختی سے مخالفت کرتے ہیں، یعنی اسلام اور شہری معاشرہ غیر مطابق ہیں۔

جیسا کہ گیلنر (1994) کی طرف سے اشارہ کیا گیا، اگر شہری معاشرے کا مغز اداراتی اور نظریاتی تکثیریت کا ایسا تصور ہے، جو ریاست کے مرکزی اداروں کو معاشرے میں قوت اور سچ پر اجارہ داری قائم کرنے سے روکتا ہے، تو پھر یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ مذہبی روایت پرستی (جیسا کہ شدید مذہب پرستی سے منعکس ہوتی ہے) ایک صحت مند شہری معاشرے کے کام کرنے میں ایک رُکاوٹ بن سکتی ہے۔ آدمی یہ دلیل دے سکتا ہے کہ پاکستان میں مذہبی اقلیتوں کو کفر گوئی سے متعلقہ اور روایتی مذہبی اعتقادات کے دوسرے مشتقات کی وجہ سے دی جانے والی سزائیں پاکستان میں نسبتاً کمزور شہری معاشرے کی نشاندہی کرتی ہیں۔ اسی طرح ایران میں خواتین کے لباس کے ضابطے سے متعلق قوانین کا نفاذ اور ساتھ ہی ساتھ مقدس متون کو پڑھنے کے مخصوص

خطوط سے مطابقت کیلئے دباؤ بھی شہری آزادی اور انسانی حقوق پر ایک قدغن ہے۔

یہ استدلال بھی کیا جا سکتا ہے، کہ اگر شہری معاشرے کے وجود کیلئے اہم شرط یہ ہے کہ ایک ایسا آزاد عوامی دائرہ ہونا چاہیے، جو نسبتاً ریاست سے خود مختار ہو اور جس کا جواز اصولی طور پر محفوظ ہو تو پھر مسلم معاشروں کے تاریخی اور ساتھ ہی ساتھ ہم عصر متغیرات ان شرائط کے عناصر کا اظہار کرتے ہیں۔ اس کی سب سے مرئی نمائندگی علما کی حیثیت کی ہے۔ (اسلامی علما اور اساتذہ کی) اور مختلف قسم کے مسائل کے ایک وسیع دائرے میں عوامی رائے کو متاثر کرنے کیلئے اُن کی منبر تک رسائی عالمگیر طور پر مسلمہ ہے۔ سیاسی تصورات کی نشر و اشاعت اور اُن کو جائز قرار دینے، دوسروں کو ناجائز قرار دینے، اور حمایت کو متحرک کرنے میں منبر کی اہمیت اسلامی تاریخ کا ایک حصہ ہے۔ حالیہ تاریخ میں سیاسی لیڈروں کی قسمت اور بقا، پاکستان، انڈونیشیا فلسطین، ملائشیا، لبنان اور الجیریا میں منبر کے ذریعے علما کی سرگرمیوں سے شدید طور پر متاثر ہوتی ہیں، اور اب برطانوی۔ امریکی مقبوضہ عراق میں واقع ہونے والی پیشرفتوں سے واضح ہے۔

علماء ور یاستی پالیسیوں کو بھی مارکیٹ (بازار) تک اپنی رسائی کے ذریعے متاثر کر سکتے ہیں۔ لہٰذا یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اسلام میں مذہبی نظریے کے عناصر ایک خاص قسم کے آزاد اور مضبوط شہری معاشرے کے وجود کو بھی سہارا دے سکتے ہیں۔ ایران میں انہی طریقِ ہائے عمل کے ذریعے، ریاست کی مذہبی نوعیت اور حکمران اسلامی پارٹی کی رجعت پسندی کے باوجود، ایسی قابلِ ذکر پیشرفتیں ہوئی ہیں، جنہوں نے، پیشہ ورانہ تنظیموں، خواتین کی تنظیموں اور شیعہ اسلامی مذہبی پیشوائیت کے اصلاح پسند عناصر اور حکمران جماعت کی طرف سے سیاسی فعالیت پسندی کیلئے دروازے کھول دیئے ہیں۔

اختتام کرتے ہوئے، جدیدیت، جدید معاشرے میں مذہب کے کردار کی تشکیل میں ایک قابلِ لحاظ کردار ادا کرتی ہے یہ سیکولر سازی میں اضافہ کرنے اور ساتھ ہی ساتھ مذہب کے کردار کو دوبارہ زندہ کرنے میں معاون ہے۔ تجربی شہادت کو استعمال کرتے ہوئے میں نے متعدد اسلامی ممالک اور آسٹریلیا میں جدیدیت، مذہب پرستی، اور کفر گوئی کے درمیان تعلق کا کھوج لگایا ہے۔ اس باب نے مسلم ممالک میں جاری وساری مذہبی روایت پرستی کے عمرانیاتی مفاہیم کا اور خاص طور پر ایک صحت مند شہری معاشرے کے کام کرنے کیلئے اس کے مفاہیم کا بھی کھوج لگایا ہے۔

باب 7

پردہ، پدرسری اور عزّت کیلئے قتل

باب 2 میں جائزہ لی گئی شہادت نے، جدید مسلم حسیت میں گہرائی میں جاگزین زن بیزار اور پدرسری رویوں کی نشاندہی کی ہے اسلامی لباس کے ضابطے کی خواتین کی طرف سے پابندی پر شدید زور، ملائشیا، انڈونیشیا پاکستان، مصر اور ایران میں واضح طور پر نمایاں تھا۔ یہ عورتوں کے معاملے میں اخراجی اقدامات کیلئے شدید حمایت کی علامت تھا۔ شدید زن بیزاری اور پدرسری رویوں کی شہادت اور عورتوں کی جنسی کشش کے بارے میں جنونی سحرزدگی کا بھی ذکر کیا گیا۔ عورتوں کو جنسی طور پر برانگیختہ اور شہوانی نوع اور فتنہ کا ایک مضبوط ذریعہ سمجھا جاتا ہے، جو اس طرح مردوں کی حفاظت کیلئے علیحدگی کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ خیالات نہ صرف عورتوں کیلئے بلکہ مردوں کیلئے بھی ذلت آمیز اور توہین آمیز ہیں۔ یہ باب زیادہ تفصیل سے باب 2 میں عورتوں اور صنفی مسائل کے بارے میں کھوج لگائی گئی خصوصی شہادت کا جائزہ لے گا اور ان مسائل کی پیش رفت کیلئے ایک تاریخی تناظر بھی مہیا کرے گا۔

مسلم معاشروں میں صنفی مسائل: تاریخی تناظر:

اسلام کے بہت سے اسلامی اور مغربی علما کیلئے خواتین کا رُتبہ، کردار اور حیثیت، مسلم معاشروں کے اہم امتیازی پہلو ہیں، جو انہیں ان کے مغربی متقابلین سے علیحدہ کرتے ہیں۔ مغرب میں بہت سے لوگ مسلم معاشرے میں عورتوں کی حیثیت کو اسلام میں اُن کے جبر کی علامت سمجھتے ہیں۔ (ایس پوزیٹو 1995، صفحہ 5 آرم سٹرانگ 1993 صفحہ 184) علاوہ ازیں یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اسلام میں صنفی تعلقات بنیادی طور پر اس کی عربی اصل کی طرف سے تشکیل دیئے گئے ہیں۔ تاہم اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اسلام اپنے عربی اصل کے اثرات کا حامل ہے پیغمبر محمدؐ نے ایسی مختلف اصلاحات متعارف کروائیں جو اُس معاشرے میں خاص طور پر عورتوں کی حیثیت کو تبدیل کرنے والی تھیں (ہیوی 1957:91: رحمان 1966، علی 1970: ابوالفضل 2001)

اسلام عربی معاشرے میں عورتوں کے مقام اور حیثیت کو بہتر بنانے کیلئے وسعت پذیر قانونی، مذہبی قانون سازی متعارف کروانے میں اور اُنہیں مردوں کی زیادتیوں سے محفوظ کرنے میں بہت ممد ثابت ہوا۔ قبل از اسلام کے دور میں عرب نے عورتوں کے بارے میں ایسے رویوں کو محفوظ کیا ہوا تھا جو پہیئے کی ایجاد کے دور سے پہلے کے دور میں جاری وساری تھے۔ کثرت ازدواج، ایک عام رواج تھا اور اگرچہ طبقہ خواص کی خواتین کو خاصے اختیارا اور احترام حاصل تھے،...... مثال کے طور پر حضرت محمد ١ کی پہلی بیوی خدیجہؓ ایک کامیاب اور انتہائی قابلِ احترام تاجر تھیں...... لیکن اکثریت غلاموں کے برابر تھی اور اُن کے کوئی سیاسی اور انسانی حقوق نہ تھے۔ مادہ بچوں کے قتل کا وسیع رواج تھا۔ خواتین اسلام کو سب سے پہلے چند قبول کرنے والوں میں سے تھیں اور اُن کی آزادی حضرت محمد ١ کے ''سماجی منصوبے'' کا مرکزی حصہ تھا۔ قرآن نے لڑکیوں کے قتل کی سختی سے ممانعت کی اور خواتین کو وراثت اور طلاق کے قانونی حقوق دیئے: اُنیسویں صدی تک بہت سی مغربی خواتین کے پاس اس کے مقابلے کی کوئی چیز نہ تھی۔ قرآن کی متعدد سورتوں میں عورتوں کو واضح طور پر خطاب کیا گیا ہے: ایک ایسی چیز جو یہودی یا عیسائی صحائف میں شاذونادر ہی واقع ہوتی ہے (آرمسٹرنگ1993، صفحہ184) متعدد قرآنی احکامات ان تبدیلیوں کو عوامی اور نجی دوائر میں موثر بناتی ہیں، اہم ترین طور پر عورت کی مکمل شخصیت کو تسلیم کرتے ہوئے (علی1970:55-59، آرمسٹرانگ1993، باب5)۔ رحمان قرآن کی طرف سے متعارف کروائی گئی اصلاحات کا ایک عمومی جائزہ پیش کرتے ہیں:

''قرآن نے عورت کے مقام کو مختلف جہات میں بہت زیادہ بہتر بنایا لیکن سب سے زیادہ بنیادی یہ امر ہے کہ عورت کو ایک مکمل شخصیت عطا کی گئی۔ ازواج (شوہر اور بیویاں) ایک دوسرے کے ''لباس'' قرار دیئے گئے ہیں: عورت کو مرد پر وہی حقوق دیئے گئے ہیں جو مرد کو اُس کی بیوی پر ہیں: سوائے اس کے کہ مرد، کمانے والا شریک ہونے کی حیثیت سے ایک درجہ بلند رہے۔ لامحدود کثرتِ ازدواج کو سختی سے باضابطہ بنایا گیا اور بیویوں کی تعداد کو چار تک محدود کر دیا گیا، اس استثائی شق کے ساتھ کہ اگر کوئی شوہر یہ ڈر محسوس کرے کہ وہ زیادہ بیویوں میں انصاف نہیں کر سکے گا، تو اُسے صرف ایک بیوی سے شادی کرنی چاہیے۔ اس سب کے اندر اس عام اصول کا اضافہ کر دیا گیا کہ ''تم اپنی بیویوں کے اندر انصاف کرنے کے قابل کبھی نہ ہو سکو گے خواہ (تم ایسا کرنے کے) کتنے ہی خواہشمند کیوں نہ ہو۔ (قرآن 4, 3,128) ان بیانات کا

مجموعی طور پر منطقی نتیجہ، معمول کے حالات کے تحت کثرتِ ازدواج پر پابندی لگانا ہے۔ تاہم ایک پہلے سے موجود ادارے کے طور پر کثرت ازدواج کو قانونی سطح پر قبول کرلیا گیا۔ ان واضح ہدایتی خطوط کے ساتھ کہ جب بتدریج سماجی حالات مزید سازگار ہوجائیں تو وحدت زوج کو متعارف کروایا جاسکے گا۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ کوئی بھی مصلح جو کامیاب ہونا چاہتا ہے، حقیقی صورتِ حال کو نظرانداز کرکے محض خیالی بیانات جاری نہیں کرسکتا۔ لیکن بعد میں آنے والے مسلمانوں نے قرآن کے ان ہدایتی خطوط کو مدِنظر نہیں رکھا اور درحقیقت اس کے مقاصد کو پسِ پشت ڈال دیا۔ (رحمٰن 1966:38)

دوسرے علمانے بھی ایسی ہی آراء دی ہیں کیونکہ حضرت محمدؐ نے انسان دوستی، مساوات انسانی، سماجی اور سیاسی انصاف، نیکی اور سالمیت پر مبنی اسلامی تحریک قائم کرنے کی کوشش کی، لہٰذا اسلامی علما کے ہاں اس بات پر عمومی اتفاق رائے ہے کہ خواتین اور بچوں کے مقام کی بہتری اور حفاظت حضرت محمد ا کے ”سماجی منصوبے“ میں ایک اہم قدم تھا۔ (رحمان 1966، لیوی 1957، واٹ 1955، مرنیسی 1989)۔ تاہم قرآنی احکامات کی پسندیدہ، لفظی، بلاسیاق وسباق، اور غیر تاریخی تعبیرات کے ذریعے، مسلمان علماء اور حکمرانوں کی اکثریت نے ان اصولوں کی پیروی کرنے اور انہیں پروان چڑھانے کی بجائے ان پر پانی پھیرنا زیادہ پسند کیا (رحمان 1966، مرنیسی 1989: ابوالفضل 2001)۔ جیسا کہ عیسائیت میں ہوا مذہب کو بعد میں اُن لوگوں نے اغوا کرلیا جنہوں نے مقدس متون کی تعبیر اس انداز سے کی جو مسلم خواتین کیلئے منفی تھا (آرمسٹرانگ 1993، صفحہ 184: ابوالفضل 2001)

تیرھویں صدی کے ایک قابلِ احترام سُنی عالم بیضاوی نے اس رُجحان کا اظہار کیا جب اُس نے یہ درجہ بندی شروع کی کہ مرد کن کن طریقوں سے عورتوں سے برتر ہیں۔ بیضاوی کے مطابق اللہ تعالیٰ نے ایک صنف کو دوسری پر ترجیح دی ہے:

”ذہنی صلاحیت اور اچھے مشورہ کے معاملے میں، اور اُن کی فرائض کی ادائیگی کیلئے قوت کے معاملے میں، اور (خُدائی) احکام پر عمل کرنے کے معاملے میں۔ لہٰذا مردوں تک محدود کردی گئی ہیں: مذہبی قیادت، ولایت، زیارت کی رسومات، قانونی عدالتوں میں شہادت دینا، مقدّس جنگ کے فرائض، جمعہ کے دن مسجد میں نماز پڑھنا وغیرہ، اُنہیں سرداروں کے انتخاب: وراثت میں بڑا حصہ لینے، اور طلاق کے معاملے میں صوابدید کا استثنا حاصل ہے۔ (بیضاوی بحوالہ لیوی

1957:99)

بیضاوی کی آرا اور نتائج مقدّس متون کی پسندیدہ خواندگی اور پسندیدہ تعبیر پر مبنی تھے جنھوں نے قرآن کے فکری پیغام کو نظر انداز کیا۔ (رحمان 1982)

ایک دوسرے مسلمان عالم، شیخ محمد حسنین مخلوف نے، جو اسلامی قانون پر سند ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، جون 1952 میں فتویٰ جاری کیا، یہ اعلان کرتے ہوئے کہ (اسلامی سماجی نظام کے ہاں) عورت کی پیدائشی طور پر غیر موزوں نوعیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اسلامی سماجی نظام کے پاس عورتوں کو ووٹ یا پارلیمنٹ میں منتخب ہونے کا حق دینے کا کوئی اختیار نہیں ہے (اسلامک ریویو [اگست 1952] جیسا کہ لیوی میں حوالہ دیا گیا 1957:99)

جنوبی ایشیائی عالم نے اسلامی معاشرے میں عورتوں کے احکام اور حیثیت کے بارے میں ایسے ہی اعلانات کیے۔ اُس نے پیغمبرؐ کی طرف منسوب ایک حدیث کا حوالہ دیا ''وہ لوگ جو اپنے معاملات عورت کے سپرد کریں گے کبھی خوشحالی نہیں پائیں گے۔''

(صحیح البخاری 9.18 بحوالہ مودودی 17-179:1987) اور اُن لوگوں کیلئے عذاب کی وعید دی جو اُن لوگوں پر نازل ہوگا جو معاملات کو عورت کے ہاتھ میں دیں گے۔

''کچھ قوموں نے عورتوں کو مردوں پر حکمران کا درجہ دیا ہے، لیکن کسی قوم کی کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس نے نسوانیت کو اس طرح کا درجہ دیا ہو اور پھر ترقی اور تہذیب کی سیڑھی پر کوئی اعلیٰ مقام حاصل کیا ہو۔ تاریخ کسی ایسی قوم کا ریکارڈ پیش نہیں کرتی جس نے عورت کو اپنے معاملات کا حکمران بنایا ہو اور پھر غیرت اور وقار حاصل کیا ہو یا کوئی امتیاز والا کارنامہ سرانجام دیا ہو (مودودی 1987:11)

مراکشی ماہر عمرانیات فاطمہ مرنیسی اور اسلامی فقیہ خالد ابوالفضل نے عورتوں اور اسلام پر اپنے کام میں اس حدیث کی سند سے اختلاف کیا ہے اور بڑی ذہانت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس کا استعمال اس بات کی واضح مثال ہے کہ کس طرح اسلامی علما نے، جو تقریباً ہمیشہ مرد رہے ہیں اور جنھوں نے ہمیشہ حکمران طبقات سے گہرے تعلقات کا لطف اُٹھایا ہے، مردوں کی چودھراہٹ اور کنٹرول کو یقینی بنانے کیلئے مقدّس متون کو مسخ کیا ہے (مرنیسی 1989، باب 3، ابوالفضل ابواب 6 اور 7)

بیضاوی، مخلوف اور مودودی جیسے علما کی طرف سے کی گئی مقدس متون کی تعبیرات کے گرد

اُبھرنے والے تعبیری حلقوں نے، عورتوں کے متعلق عام آدمی کے نظریات اور رویوں کو تشکیل دیا ہے۔ وہ عورتوں کے بارے میں عام طور پر پائے جانے والے خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ ایسے انسان ہیں جو عوامی فرائض کیلئے نااہل اور ناموزوں ہیں۔ دوسرے علمائے اسلام کی طرح اُن کے ہاں بھی عورت کی آزادی اور خود مختاری معاشرے کی عام کارکردگی کیلئے ایک مسئلہ پیدا کرتی ہیں، خاص طور پر خاندانی اور ازدواجی تعلقات کے سلسلے میں۔ عورتوں کی خود مختاری، خدا کی طرف سے مقرر کردہ، قانونی طور پر تسلیم شدہ اور تاریخی طور پر نافذ شدہ بیوی کے فرائض سے انحراف بنتی ہے اور لہٰذا اسے نافرمانی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ عورتوں کی خود مختاری مردوں کی مراعات کی تلفی کا خطرہ پیدا کرتی ہے (ابوالفضل 2001، ہیری 1993)

ہم عصر مسلم ثقافت میں زن بیزار رویوں کی ایک تازہ مثال ایک لبنانی عالم الصادق عبدالرحمٰن الغریانی کی شائع شدہ کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے۔ الغریانی کے مطابق: ''ایک مسلمان بیوی کو روزے کی عبادت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نہیں کرنی چاہیے کیونکہ ہوسکتا ہے اُس کا شوہر دن کے دوران اُس کے ساتھ جنسی فعل کرنا چاہتا ہو: ایک عورت کو ٹیلیفون پر اپنے منگیتر کے ساتھ بات نہیں کرنی چاہیے کیونکہ ہوسکتا ہے اس طرح وہ اُسے جنسی ترغیب دے: کسی آدمی سے منگنی شدہ عورت کو اُس کے ساتھ باہر لوگوں میں نہیں جانا چاہئے کیونکہ ہوسکتا ہے وہ اُسے ورغلائے: اپنے دُلھا کے ساتھ کار میں سفر کرتے ہوئے، جسے کوئی اور رشتہ دار چلا رہا ہو، دلھن کو خوشبو نہیں لگانی چاہیے کیونکہ ہوسکتا ہے وہ ڈرائیور کو جنسی ترغیب دے جو کہ اُس کا شوہر نہیں ہے: ایک عورت کو جو مسجد میں قرآن پڑھنے کیلئے جانا چاہتی ہے اپنے باپ کی تعمیل کرنی چاہیے اگر وہ اُسے منع کرے، اور باپ کو اپنی مخالفت کی کوئی وجہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے: ایک ایسا شخص جو کسی عورت سے اس ارادے سے شادی کرتا ہے کہ وہ اس سے حظ اُٹھا کر اُسے طلاق دے دے گا، لیکن اپنے اس ارادے سے اُسے آگاہ نہیں کرتا: تو وہ کوئی گناہ نہیں کرتا اور شادی بالکل جائز ہے: ایک عورت اپنے شوہر کو جنسی عمل سے انکار نہیں کرسکتی، سوائے اس کے کہ وہ بیمار ہو، اور اپنے شوہر کو بغیر کسی مجبور کرنے والے جواز کے انکار کرنا شدید گناہ ہے۔ دوسری طرف ایک شوہر اپنی بیوی کو جنسی عمل سے کسی وجہ سے یا کسی بھی وجہ کے بغیر انکار کرسکتا ہے: ایک قانونی معاملے کے طور پر عورت کی آواز عورہ (ایک ایسی خفیہ چیز جسے سوائے محرم کے سب سے چھپانا ضروری ہو) نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود، اپنی ترغیبی قوت کی وجہ سے، عورت کی آواز سرِ عام یا

کسی نجی ماحول میں جہاں یہ جنسی ترغیب پیدا کرسکتی ہو نہیں سُنی جانی چاہیے: عورتوں کو مردوں کے ساتھ عام راستوں پر بھی نہیں ملنا چاہیے اور خواہ عورتوں نے حجاب بھی پہنا ہوا ہو۔ اور عورتوں کو بغیر کسی محرم کی ہمراہی کے سفر نہیں کرنا چاہیے۔ عورت کو گم نہیں چبانا چاہیے کیونکہ یہ جنسی ترغیب دینے والی چیز ہے: عورت کو کسی شادی میں عورتوں کے سامنے بھی، خواہ وہاں کوئی مرد نہ بھی ہوں۔ رقص نہیں کرنا چاہیے کیونکہ یہ جنس کو اُبھار سکتا ہے: عورتوں کے اپنے سر کے بال چھوٹے نہیں کرنے چاہیں کیونکہ یہ مردوں کی تقلید ہوگی: تاہم عورتوں کو کسی قسم کے چہرے کے بال صاف کرنا چاہیے، جیسا کہ داڑھی یا مونچھیں، کیونکہ ایسا کرنا زیادہ نسوانی ہے، اور کیونکہ ایک عورت کو اپنے شوہر کیلئے جنسی طور پر پُرکشش ہونا چاہیے: عورتوں کو جنازوں یا قبرستانوں میں نہیں جانا چاہیے۔ نہ ہی غیر مردوں سے تعزیت کرنی چاہیے تا کہ وہ جنسی ترغیب سے گریز کریں۔ (الغریانی 2001 بحوالہ ابوالفضل 2001، صفحہ 75-76)

ایک انتہائی مستند، تاریخی بنیاد کی حامل، اور عمرانیاتی آگاہی کی حامل کتاب میں، جو اسلامی قانون اور خواتین سے متعلق ہے، اسلامی قانون کے ماہر خالد ابوالفضل یہ ثابت کرتے ہیں کہ اوپر بیان شدہ فیصلے اسلامی ذرائع سے معروضی طور پر مستند نہیں ہیں۔ وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ ایسے فیصلے اُس چیز کی ایک مثال ہیں جسے وہ ''متن کے غلط استعمال کے ذریعے آمریت'' کہتا ہے، جو الغریانی جیسے مسلمان علما کو کثرت سے خدائی مقرر شدہ قانون کی غلط تعبیر کرنے کی اجازت دیتی ہے تا کہ وہ مسلم معاشرے میں عورتوں کے خلاف ناانصافیوں کی اجازت دے سکیں اور اُنہیں جائز قرار دے سکیں۔ وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اسلامی قانون ابتر علمیت، سیاسی نعرہ بازی، اور نظریاتی استادوں کیلئے ایک کھیل کا میدان بن گیا ہے۔ اکثر اوقات ان علما کے پاس اسلامی درسی روایت کی بہت کم سطح کی تربیت ہوتی ہے۔ نتیجۃً وہ اسلامی قانون کی انتہائی سادہ اور متشدد احکامات کی صورت میں تشکیل نو کرنے کا رُجحان رکھتے ہیں۔ ان نام نہاد اصلاحی تشکیلات کے نتیجے میں، اسلامی قانون ایک بہت کمزور جواز کا حامل اور غیر ترغیبی ضوابط کا ایک مجموعہ بن کے رہ گیا ہے، اور بحث مباحثے اور فیصلے کے کھلے طریقِ کار کیلئے ایک مرتبہ ضابطۂ کار نہیں رہا۔

اس کی وضاحت کرنے کیلئے، ابوالفضل اُن فقہا کے جاری کردہ فتویٰ کی مثال کو استعمال کرتا ہے، جن پر دی پرمانٹ کونسل فار سائنٹیفک ریسرچ اینڈ لیگل اوپی نیز (سی۔آر۔او) مشتمل ہے، جو کہ سعودی عرب کا سرکاری ادارہ ہے جس کے ذمے قانونی آرا کو شائع کرنا ہے۔ یہ قانونی

آرا اکثر ریاست کے سرکاری قانون کی بنیاد کا کام سرانجام دیتی ہیں اور ان کا دوسرے مسلم معاشروں میں وسیع اثر ہوتا ہے۔ یہ تمام فقہا عربی بولنے والی دُنیا میں، قانونی اور عام سطح پر خوب معروف ہیں۔ اُس کا تجزیہ، سعودی پرمانٹ کونسل کی جانب سے جاری کردہ عورت سے متعلقہ بہت سے فتاویٰ کا احاطہ کرتا ہے۔ اپنے تمام فتاویٰ میں کونسل وہابی مکتبِ فکر سے تمسک اختیار کرتی ہے۔ ذیل میں سی۔ آر۔ ایل۔ او کی جانب سے جاری کردہ بعض فتاویٰ دیئے جاتے ہیں:

اس کے جواب میں کہ آیا انگیا کا پہننا اسلامی قانون کے تحت جائز ہے؟ کونسل کے ماہر قانون نے جواب دیا، کہ کچھ خواتین نے یہ تاثر دینے کیلئے کہ وہ یا تو جوان ہیں یا کنواری ہیں انگیا پہننا شروع کردیا ہے، اور اگر ایسی صورت ہے تو یہ دھوکہ کی ایک ممنوعہ قسم ہے۔ تاہم اگر ایک عورت صحت یا طبی وجوہات کی بنا پر انگیا پہنتی ہے تو پھر اس کی اجازت ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر انگیا چھاتی کو اوپر اُٹھاتی ہے اور نیت دھوکہ ہے تو پھر یہ ممنوع ہے۔ یہ فتویٰ اس معروف اسلامی قانون سے اخذ کیا گیا ہے کہ اسلام میں دھوکا ناجائز ہے۔ لیکن ایسے لباس کا کوئی ذکر نہیں ہے جیسا کہ وہ پگڑیاں جو مردوں کو زیادہ لمبا نظر آنے میں مدد دیتی ہیں یا اُن زیرِ جاموں کا جو کسی مرد کو زیادہ مضبوط الجثہ نظر آنے میں مدد دیتے ہیں یا ایسے لباس کا جو آدمیوں کو زیادہ دُبلا نظر آنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہٰذا آدمی حیرت میں رہ جاتا ہے کہ اگر یہاں قائم کیا گیا قانونی اصول جسمانی اظہار کی راستی کا ہے تو پھر قانون دان صاحب اس اصول کو کہاں تک لے جانے پر رضامند ہیں۔ سب سے زیادہ دیانتدارانہ جسمانی اظہار عریانی ہوگا۔ تو کیا تمام لباس کو جو غلط یا دھوکہ دہی کا تاثر پیدا کرنے کی طرف لے جائے عُریانی کے حق میں ترک کردینا راستی آمیز ہوگا؟ اس فتویٰ میں مضمر غیر ظاہر کردہ قدر یہ ہے کہ عورتیں فتنے (جنسی ترغیب) کا موجب ہیں۔ لہٰذا عورتوں کے کام کرنے سے متعلقہ ہر چیز کو اس تناظر میں دیکھا جاتا ہے۔ عورتوں کو گاڑی چلانے سے منع کرنے میں مضمر اصول اس امکان پر مبنی ہے کہ یہ فتنہ کی طرف اور اس طرح بُرائی کی طرف لے جائے گا۔ سی آر ایل او کے قانون ساز یہ فرض کرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں کہ کوئی چیز جو بُرائی کے کسی بھی درجے کی طرف لے جانے والی ہو ممنوع ہونی چاہیے۔ قطعِ نظر اُس اچھائی کے جو گاڑی چلانا یا کسی خاص قسم کا لباس پہننا پیدا کرسکتے ہیں، اور اس حقیقت سے قطع نظر کہ ممکنہ برائیوں کے خوف کیلئے قیاسی ہیں، وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ عورتوں کو قربانی کا بوجھ اُٹھانا چاہئے اور اپنے حقوق کا نقصان برداشت کرنا چاہیے۔ (ابوالفضل 2001، صفحہ 172 تا 178)

سی۔ آر۔ ایل۔ او سے، نماز پڑھتے ہوئے مرد کے آگے سے گزرنے کے بارے میں استفسار کیا گیا۔ سی آر ایل او نے جواب دیا کہ اگر ایک آدمی نماز پڑھ رہا ہے اور ایک عورت اس کے آگے سے گزر جاتی ہے بغیر کسی پردے کے جو اُنہیں علیحدہ کرتا ہو، تو اُس آدمی کی نماز ساقط ہو جاتی ہے اور اُسے اعادہ کرنا چاہیے۔ اس کی حمایت میں سی آر ایل او ابو ہریرہؓ کی طرف سے ایک روایت کا حوالہ دیتی ہے جو یہ بیان حضرت محمدؐ سے منسوب کرتی ہے،

''آدمی کے آگے سے کسی عورت، گدھے یا کالے کتے کا گزرنا اُس شخص کی نماز کو ساقط کر دیتا ہے'' ایک اور فتوے میں کونسل نے یہ تصدیق کی کہ کچھ عورتیں بُرا شگون ہوتی ہیں اور لہٰذا اُنہیں طلاق دینا جائز ہے۔ اس فتوے کی تائید میں یہ پیغمبر ۱ کی ایک روایت کا حوالہ دیتے ہیں جو بیان کرتی ہیں، ''اگر بُرے شگون کسی چیز میں وجود رکھتے ہیں تو وہ (بعض) گھروں، عورتوں اور پہاڑی چوٹیوں میں ہوتے ہیں'' (ابوالفضل 2001، صفحہ 224)۔ پردے کا حکم دینے یا مختلف جنسوں کے آپس میں گھلنے ملنے کی ممانعت کرنے کے تناظر میں حوالہ دی گئی دوسری روایات عورتوں اور شیطان کے درمیان ایک تعلق قائم کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر پیغمبرؐ سے منسوب ایک روایت دعویٰ کرتی ہے، ''ایک عورت شیطان کی شکل میں آتی ہے اور شیطان کی شکل میں جاتی ہے''۔

سی آر ایل او کے یہ فیصلے واضح طور پر عورتوں کیلئے ذلت آمیز ہیں اور پیغمبرؐ کی اُن روایات پر مبنی ہیں جن کا سلسلہ نقول بہت مشکوک ہے: اوائل دور کے علما ابو ہریرہؓ کی روایات اور ایسی متبادل روایات جنہیں کبھی مدِ نظر نہیں رکھا جاتا کے استناد کے بارے میں غیر متفق تھے۔ (ابوالفضل 2001، صفحات 215-231) سی آر ایل او ان رپورٹوں کو واضح طور پر عورتوں کی تذلیل یا توہین کرنے کیلئے استعمال نہیں کرتی۔ درحقیقت سی آر ایل او کے مطابق اُن کے فیصلے عورتوں کو ہر قسم کی ذلتوں سے محفوظ کرتے اور اُنہیں عزت دیتے ہیں۔ بلاشبہ جس انداز سے سی آر ایل او اس کو صحیح ثابت کر رہی ہے وہ اس بات پر زور دینے سے ہے کہ اسلام، جس کی نمائندگی کرنے کا وہ دعویٰ کرتے ہیں عورتوں کو مکمل عزت دیتا ہے اور اُن کی حفاظت کرتا ہے۔ کونسل کے فتوے میں استعمال کی گئی رپورٹوں کو، مخصوص قانونی معاملات پر تکنیکی فیصلے کرنے میں استعمال کیا جاتا ہے، تاہم ایسی رپورٹوں کو استعمال کرنے کے بعد جو عورتوں اور ٹھیک ٹھیک علامات کے درمیان ایک تعلق جوڑتی ہیں، سی آر ایل او سماجی ساختوں یا نسوانیت کی صنفیات تباہ کُن نتائج کے ساتھ، استعمال کرنے میں کامیاب ہے اہم بات یہ ہے کہ یہ سب کچھ ایک شفقت آمیز نوازش کے انداز

سے کیا گیا ہے نہ کہ اعتراف کردہ خباثت سے (ابوالفضل 2001، صفحہ 224)

میں ابوالفضل کے کام سے ایک مزید رائے کا ذکر کروں گا جو فتنہ کے اصول اور عورتوں کے ساتھ اس کے تعلق کی وضاحت کرتی ہے۔ اُن قانونی فیصلوں کا بنیادی پہلو، جو عورتوں پر سخت لباس کے ضابطے لاگو کرتے ہیں اور اُنہیں عوامی زندگی سے خارج کرتے ہیں، فتنہ کے تصور پر غیر معمولی بھروسہ ہے۔ عورتوں کو فتنہ کی چلنے پھرنے والی اور سانس لینے والی گٹھڑیاں سمجھا جاتا ہے۔ سی آر ایل او کے عورتوں سے متعلق فتاویٰ ہمیشہ نسوانیت کی ورغلانے کے بارے میں حوالہ جات شامل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر عورتیں مسجدوں میں صرف اُسی صورت میں جاسکتی ہیں اگر یہ فتنہ کی طرف نہ لے جائے: عورتیں مردوں کو قرآن پڑھتے ہوئے یا خطبہ دیتے ہوئے صرف اُسی صورت میں سُن سکتی ہیں اگر یہ فتنہ کی طرف نہ لے جائے: عورتیں بازاروں میں صرف اُسی صورت میں جاسکتی ہیں اگر یہ فتنہ پیدا نہ کرے: عورتیں فتنہ کے ڈر سے قبرستانوں میں نہیں جاسکتیں: عورتیں نماز میں اُونچی آواز سے آمین نہیں کہہ سکتیں کیونکہ فتنہ کا ڈر ہے: عورت اکیلی نماز پڑھتے ہوئے آواز بلند نہیں کرسکتی اگر یہ فتنہ کی طرف لے جائے: یہاں تک کہ عورت مرد کو سلام بھی نہیں کرسکتی اگر فتنہ کا ڈر ہو۔ پردہ اور عورتوں کی علیحدگی فتنہ کے تصور پر مبنی ہے۔ ایسے لگتا ہے کہ اُن قانون سازوں کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی جو یہ فیصلے تیار کرتے ہیں کہ یہ مفروضہ فتنہ جو ہر کام میں عورتوں کے ہمراہ ہوتا ہے، عورتوں کی کوئی پیدائشی خصوصیت نہیں ہے بلکہ مردوں کے ساتھ اختلاط کا نتیجہ ہے۔ عورتوں کو مصنوعی طور پر مجسم ورغلاہٹوں کے طور پر بنا کر پیش کرنے سے یہ قانون ساز حیا کے اصول کو نہیں بلکہ بے حیائی کے اصول کو پروان چڑھاتے ہیں۔ بجائے اپنی نگاہیں عورت کی جسمانی خصوصیات سے ہٹانے کے وہ جنونی طور پر نگاہیں عورت پر محض ایک جسم کے طور پر مرکوز کرتے ہیں۔ درحقیقت یہ قانون ساز عورت کو مردوں کے استعمال کی ایک چیز بنا کر پیش کرتے ہیں، اور یہ بے حیائی کی معراج ہے۔ (ابوالفضل 2001، صفحہ 236-235)

فتنہ کی روایات ایک تجربی حقیقت کو بیان نہیں کرتیں، بلکہ ایک معیار ساز اصول کو بیان کرتی ہیں، یہ کہ عورتیں خطرناک ہیں، اور اس حقیقت سے قطع نظر کہ آیا اس کی تجربی طور پر تصدیق کی جاسکتی ہے، آدمی کو اس اصول کو تسلیم کرنا ہے، اس پر یقین کرنا ہے اور عمل کرنا ہے۔ ان تاریخی اور ہم عصر تعبیراتی حلقوں نے، مسلم معاشروں میں عورتوں کے مقام، کردار اور حیثیت کے متعلق مسلم حسیت کو گہرے طور پر متاثر کیا ہے۔ باقی ماندہ باب اس مسئلے کے تین رُخوں سے متعلق

رویوں اور عملی نمونوں کا جائزہ لیتا ہے۔ یعنی ہم عصر مسلم معاشروں میں لباس کے ضابطوں اور پردے کا، پدرسری نظام کا اور غیرت کے نام پر قتل کا۔

پردہ اور خواتین کی گوشہ گیری:

جیسا کہ گزشتہ بحث نے ثابت کیا ہے، زن بیزاری، عورتوں کی علیحدگی اور پدرسری رویے مسلم حسیت میں گہرے جاگزین ہیں۔ یہ پیشرفت بجائے مقدس متون کی، انسانوں کے مفادات کی خدمت کرنے والی 'مستند' خواندگیوں کے، اُن کی تحکمانہ خواندگیوں کے ذریعے ہوتی ہے۔ آج کی دُنیا میں یہ پہلو اسلامی معاشروں کی مرکزی خصوصیات بن چکے ہیں، جنھوں نے حالیہ سالوں میں مسلم اور مغربی نسوانیت پسند علما کی طرف سے بہت زیادہ تنقید کو دعوت دی ہے۔ ان رویوں کا ایک اظہار جو خصوصی توجہ کو دعوت دیتا ہے وہ عورتوں کیلئے مسلم لباس کا ضابطہ اور پردہ ہے۔ آئندہ حصہ پردے کی قسم اور روایت کا ایک عمومی جائزہ دینے کے بعد، ہم عصر مسلم ممالک میں پردے کے بارے میں رویوں کی تجربی شہادت کی رپورٹ دے گا۔

اسلام میں پردے کی ریت اور روایت کو اسلامی تاریخ اور مقدس کتب کے ساتھ اور ساتھ ہی ساتھ، مسلم معاشرے میں قوت اور اقتدار کی حیثیت میں مردوں کے روایتی کردار کے ساتھ منسوب کیا جاسکتا ہے۔ تاریخی طور پر پردہ اسلامی معاشرے کی ایک مروجہ ریت، مکہ میں اس کی قبل از اسلام موجودگی کے نتیجے میں بن گئی۔ اس پر عمومی طور پر قبل از اسلام عرب کے شہری علاقوں میں عمل کیا جاتا تھا، لیکن بدّو عورتوں میں نہیں جو کہ صحراؤں میں رہتی تھیں۔ حضرت محمد ۱ کے اپنے قبیلے کی خواتین پردے پر عمل کرتی تھیں۔

قبل از اسلام کے مکہ میں غیر شادی شدہ لڑکیوں کیلئے یہ ایک رسم تھی کہ وہ سال میں ایک مرتبہ موزوں 'بر' تلاش کرنے کیلئے عمدہ کپڑے پہن کر بغیر پردے کے ادھر اُدھر گھومتی تھیں لیکن جب ایک مرتبہ شوہر تلاش کرلیا جاتا تو یہ عورتیں پردہ بحال کرلیتیں۔ (لیوی1957)۔

مزید برآں، ابتدائی سالوں میں جب حضرت محمد ۱ اور آپ کے پیروکاروں کو ہراس اور توہین کا نشانہ بنایا گیا، آپ نے اپنی بیویوں اور بیٹوں کو شناخت اور حفاظت کی خاطر لوگوں میں جاتے ہوئے لمبے پردے پہننے کا حکم دیا (مرنیسی1989: ابوالفضل2001)۔ آپ نے اپنے پیروکاروں کو حکم دیا کہ وہ آپ کے گھر میں آزادانہ داخل نہ ہوں، اور اپنی بیویوں سے کہا کہ وہ اجنبیوں کے ساتھ پردے کے پیچھے سے بات کریں۔ حضرت محمد ۱ نے نجی اور اجتماعی

میدانوں میں مناسب طرزِ عمل کیلئے اصول وضع کیے، جن میں عورتوں کو اس بات پر آمادہ کرنا بھی شامل تھا کہ وہ اپنے حُسن اور کشش کا اظہار سوائے اپنے شوہروں یا قریبی رشتہ داروں کی موجودگی میں کرنے کے اور کہیں نہ کریں۔ اس چیز کا اظہار درج ذیل قرآنی احکامات میں ہوتا ہے:

> ''مومنین سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں، اور مومن عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں: یہ کہ وہ اپنے حسن اور بناؤ سنگھار کو ظاہر نہ کریں سوائے اس کے جو (عام طور پر) 'خود سے ظاہر ہو جائے: یہ کہ وہ اپنی چادریں اپنے سینوں پر ڈال لیں اور اپنے حُسن کو سوائے اپنے شوہروں اور اپنے باپوں کے...... کسی پر آشکار نہ کریں۔ (قرآن 24:30-31)

اسلام کی پہلی دو صدیوں سے ملنے والی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ قرآنی احکامات نے عورتوں کو مسجد میں مردوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے نہیں روکا، اور اگرچہ وہ بہت سادہ لباس پہنتی تھیں لیکن اُن سے پردے کا تقاضا نہیں کیا جاتا تھا۔ لیکن دوسری صدی کے اختتام تک عورتوں کو عوامی اجتماع میں نماز پڑھنے سے روک دیا گیا اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مسجد میں حاضری صرف مردوں کا استحقاق بن گیا۔ یہ سب کچھ اس شہادت کے باوجود واقع ہوا کہ قرآن باجماعت نماز کے بارے میں مردوں اور عورتوں میں کوئی تفریق نہیں کرتا۔ اس بات کا بہت امکان ہے کہ پردہ اور عورتوں کی گوشہ گیری، ایران، جہاں پردے کی روایت بہت عام تھی، کے مسلمانوں کے اثر کے تحت ایک عام روایت بن گئی۔ اسلام کی تیسری صدی تک پردہ اور عورتوں کی خلوت ایک وسیع پیمانے پر مسلمہ ریت بن گئی۔ اُس وقت بھی یہ ریت معاشی حالات کے تحت اختلاف پذیر تھی، اس طرح کہ دیہاتی اور قبائلی علاقوں میں اس کی پابندی اتنی ہمہ گیر نہ تھی۔

عورتوں کو پردہ کرانے اور علیحدہ رکھنے اور لہٰذا اُن کے کردار اور معاشرے میں کام کو محدود کرنے کا رُجحان، اسلام میں جنس کے انتظام کے ساتھ جُڑا ہوا ہے۔ عیسائیت کے برعکس جو تجرد کو مثالی بناتی اور شدت سے اس کی حمایت کرتی ہے، اسلام واضح طور پر تجرّد کی ممانعت کرتا ہے اور اپنے پیروکاروں کو حکم دیتا ہے کہ وہ جنس سے اُس وقت تک لطف اندوز ہوں جب تک یہ مقدّس متون کی طرف سے مقرر کی گئی حدود کے اندر رہیں درحقیقت جیسا کہ مرنیسی (1989) یہ اشارہ کرتی ہے، کہ اسلام اور عیسائیت کی مقدس ترین شخصیات کی زندگیاں، یعنی یسوع مسیح اور پیغمبر محمدؐ کی زندگیاں، جنس اور اس کے انتظام کے بارے میں اپنے متعلقہ مذاہب کے رویوں کی واضح طور پر عکاسی کرتی ہیں۔

اسلام میں عورتوں کو نہ صرف جنسی مخلوق سمجھا جاتا ہے بلکہ عین مجسم جنس سمجھا جاتا ہے۔ اس مفہوم میں پردہ واضح طور پر جنس کو چھپالیتا ہے۔ مضمر تشویش یہ ہے کہ عورتیں غیر حیاوالے لباس اور جسموں کی نمائش سے مردوں کی جنس کو اُبھار سکتی ہیں۔ (ہیری1993: ہارڈ یکر1993، ہگیز1985) بہت سے مسلمانوں کے نزدیک مردوں کا جنسی طرزِ عمل عورتوں کے طرزِ عمل پر منحصر نہیں ہے، کیونکہ جنسی تعلقات مرد کی مرضی کا معاملہ ہے۔ عورت کی جنس کا وجود مرد کی جنس کی تسکین اور افزائش نسل کے مقاصد کیلئے ہے۔ (ہارڈ یکر1993 :بولڈ1973 ، رف1986: ابوالفضل2001)۔ ایک محترم اسلامی مصر کے مطابق:۔

''ایک آزاد عورت کے تمام جسم کو ہی شرمگاہ سمجھا جائے گا، اور اس کے کسی حصے کو جائز طور پر سوائے اُس کے شوہر یا قریبی رشتہ دار کے اور کوئی نہیں دیکھ سکتا، سوائے ضرورت کی صورت کے، جیسا کہ اُس وقت جب وہ طبی علاج سے گزر رہی ہو یا شہادت دے رہی ہو۔ (بیضاوی بحوالہ لیوی1957:126)

نتیجۃً، مرد عورتوں کو ایسی اشیا کے طور پر دیکھتے ہیں جو محض اُن کے اپنے حوالے سے وجود اور قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ وہ خواہش کی چیزیں ہیں جنہیں پردے میں اور علیحدہ رکھا جانا چاہیے۔ وہ ایک ناگزیر، جنس کے طور پر اپنا وجود رکھتی ہیں جو ایک مرد کے قوت اور مردانگی کے احساس میں اضافہ کرتی ہیں۔ (ہیری1993) صدیوں کے عمل میں، علمانے عورتوں کے پردے اور خلوت کے بارے میں فیصلے صادر کئے، جو اُس تقاضے کی نسبت جو قرآن میں کیا گیا ہے ہمیشہ زیادہ تفصیلی اور سخت ہو گئے۔ اُنہوں نے پردے کی اُن تقاضوں کو جن کا اطلاق کبھی حضرت محمد ١ کی بیویوں اور بیٹیوں پر ہوتا تھا، وسیع کر کے تمام عورتوں تک پھیلا دیا۔ اُنہوں نے ان فیصلوں کو ان بنیادوں پر جواز مہیا کیا کہ چونکہ تمام معاملات میں پیغمبرؐ کی سنت (عمل) پر عمل کرنا مسلمانوں کیلئے قابل تعریف ہے، لہٰذا عورتوں کیلئے بھی یہ مستحسن ہے کہ وہ حضرت محمد ١ کی خواتین کی روایت پر عمل کریں۔ (لیوی1957: ابوالفضل2001)

مسلم خواتین کیلئے ایک اسلامی تقاضے کے طور پر پردے پر علما کے فیصلوں کا مجموعی اثر، پردے اور خلوت کے معیاراتی تقاضے پر منتج ہوا ہے، جسے پوری اسلامی دُنیا میں وسیع پیانے پر قبول کر لیا گیا ہے۔ تاہم اس تقاضے کی پابندی معاشی حالات کے مطابق تنوع پذیر ہے۔ دیہاتی اور قبائلی علاقوں میں جہاں خواتین فعال طور پر معاشی سرگرمیوں میں مصروف ہوتی ہیں، پردہ کم عام

ہے۔ بہت سے جنوب مشرقی ایشیائی اسلامی معاشروں میں پردے کے رواج پر عمومی طور پر اتنی سختی سے عمل نہیں کیا جاتا۔ (نیشن 1991)

چند قابل ذکر مستثنیات کے ساتھ، پردہ اور خلوت کی عمومی روایت اسلامی دُنیا کی ایک مضبوط علامت بن گئی ہے۔ یہ روایت مرد کی عورت پر برتری کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن میں مسلمہ طور پر فرض کیا گیا ہے۔ ان شرائط کے ابہام نے علما کو مذہبی متون اور اقوال کی تشریح کرنے کا زیادہ اختیار دے دیا ہے اور اس طرح اُنہیں مقامی رواجات کو تقویت بخشنے اور اس ذریعہ سے غالب مردوں کے طبقہ خواص کی حمایت حاصل کرنے کا موقع مہیا کر دیا ہے۔ بعض علما نے بشمول سعودی عرب پر مانٹ کونسل فار سائنٹیفک ریسرچ نے اپنی تشریحات کو سہارا دینے کیلئے ایسی 'روایات' گھڑ بھی لی ہیں، جو درحقیقت قرآنی بیانات سے اور قرآن کے فکری پیغام سے متصادم ہیں۔ (لیوی 1957، رحمان 1982، مرینسی 1989، رُوغ 1986: ابوالفضل 2001)

مسلم خواتین فعالیت پسندوں کی اسلام کی نسائیت پسند تناظر سے تعبیر کرنے کی کوششیں، مسلم ممالک میں زیادہ کامیاب نہیں ہوسکیں، کیونکہ وہ تاریخی طور پر اسلام کی تعبیر کے انداز کیلئے ایک خطرہ پیش کرتی ہیں۔ مسلم دُنیا میں خواتین، اسلامی متون کی اپنی تعبیرات کو زیادہ مقبول عام بنانے کیلئے قوت اور اختیار رکھنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔ مسلم نسائیت پسندوں کے مطابق مرد مسلم مذہبی پیشوائیت ایسی مسلم خواتین کے مقام اور صلاحیتوں کیلئے خطرہ بنتی ہے، جو جابرانہ پدرسری روایات کو چیلنج کرتی ہیں۔ عورتوں کو مسلم معاشروں میں تشخص کی علامت کے طور پر دیکھا جاتا ہے، لہٰذا پدرسری ریاستوں کیلئے، عورتوں کی اخلاقیات کی حفاظت کرنا، اور اس بات کی ضمانت مہیا کرنا کہ عورتیں ایسا طرزِ عمل اختیار کریں جو اسلام کی روایتی تعبیرات کی طرف سے متعین کیا گیا ہے، بہت مشکل ہے (باری 1998)۔

پدرسری نظام اور پردے اور عورتوں کی خلوت سے متعلقہ مسائل، اب نہ صرف اسلامی ممالک میں بلکہ بین الاقوامی طور پر بھی، اسلام پسند اور سیکولر عورتوں کے ہاں بحث مباحثے کا اہم موضوع بن گئے ہیں۔ جیسا کہ شروع شروع میں ذکر کیا گیا اسلام کے بارے میں مغرب کا سب سے عام گھسا پٹا الزام یہ ہے کہ یہ عورتوں پر جبر کرتا ہے (ایس پوزیٹو 1995)۔ اس عمومی تعصب کی وجہ سے، اسلامی مذہبی بنیاد پرست تحریکوں کو جو اکثر پردے اور خلوت کی وکالت کرتی ہیں مغرب میں میڈیا میں وسیع جگہ دی جاتی ہے۔ یہ چیز اسلام کے جنسوں کے ساتھ غیر مساوی سلوک کی

تصدیق کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ نام نہاد بنیاد پرست تحریکوں کے ظہور کیلئے مضمر ذمہ دار عوامل کی چھان بین کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی جاتی۔

اگرچہ عمومی طور پر خواتین نے مردوں کے مقابلے میں کم تر شہری مقام کا مزہ چکھا ہے، لیکن اس صدی میں متعدد مسلم ممالک نے، جنسی مساوات کے راستے میں رُکاوٹوں کو دور کرنے یا کم از کم گھٹانے کیلئے متفقہ کوششیں کی ہیں۔ ترکی، مصر، ایران، عراق پاکستان، ملائشیا اور انڈونیشیا میں اصلاحات نے پردہ اور خلوت سے متعلقہ مسائل میں ایسی چند رُکاوٹوں کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ وسطی ایشیا کی سابقہ سوویٹ جمہوریاؤں نے، جواب آزاد ریاستیں ہیں پردے اور مبنی بر جنس امتیازات پر پابندیوں کی سابقہ سوشلسٹ پالیسیوں کو قائم رکھا ہے، جبکہ شادی اور خاندان میں عورتوں کیلئے مساوی حقوق کو پروان چڑھایا ہے۔ ان میں سے بعض اصلاحات معتدل طور پر کامیاب ہوئی ہیں، لیکن بعض صورتوں میں، جیسا کہ ایران اور پاکستان میں، پہیہ، عورتوں کے کردار مقام اور کام کے سلسلے میں پیچھے کی طرف زیادہ بنیاد پرستانہ نظریات کی طرف گھوم گیا ہے، اور ان خیالات نے موجودہ حکمران طبقہ خواص میں بہت حمایت حاصل کرلی ہے۔ تاہم عمومی طور پر، بہت سے مسلم ممالک میں ان اصلاحات کا ایک مثبت اثر رہا ہے، اگرچہ رُکاوٹیں ابھی تک موجود ہیں۔ یہ اُس وقت تک موجود رہیں گی جب تک غالب علما اپنے جامد رویے تبدیل نہیں کرتے یا اُن کے مذہبی اقتدار میں کمی کے ذریعے وہ عام مسلمانوں کے ہاں اپنی اہمیت کھو نہیں دیتے۔

مُلخصاً، اسلام جنسی خواہش کو انسانی جسم کے ایک فطری عطیے کے طور پر تسلیم کرتا ہے، اور مسلمانوں کو اس کی تسکین بلکہ اس سے لطف اندوز ہونے کا حکم دیتا ہے اور ایسا کرنے کیلئے مقدس کتب میں وضع کردہ ایک ڈھانچہ مہیا کرتا ہے۔ صدیوں کے عمل میں، علما کی طرف سے مقدس کتب کی تعبیرات، عورتوں پر کنٹرول کے ذریعے، انسانی جنس کی تسکین اور انتظام کیلئے ایک اداراتی ڈھانچے کے ارتقا کی طرف لے گئی ہیں۔ کیونکہ عورتوں کو نہ صرف جنسی مخلوق، بلکہ خود جنس کا مجسمہ سمجھا جاتا ہے، لہٰذا اس سے جو سماجی ڈھانچہ ارتقا پذیر ہوا ہے، اُس کا رجحان عورت کے جسم کو ایک شرمگاہ کے طور پر دیکھنے کا رہا ہے۔ یہ تصور سازی، عورتوں کیلئے سخت لباس کے ضابطوں کے ارتقا اور پابندیوں کی طرف لے گئی ہے، بشمول پردے اور خلوت کے، تا کہ اُنہیں اپنی جسمانی کشش اور حُسن کا اظہار کرنے سے روکا جا سکے۔

اداراتی ڈھانچے کے دوسرے پہلو خاندان کے تقدس اور سماجی افزائشِ نسل کے تحفظ کیلئے

ذمہ دار ہونے کے ایک بڑے اداکار کے طور پر معاہدے سے پیدا ہوئے۔ عوامی دائرے میں عورت جس قسم کے کردار ادا کرسکتی تھی، اس تصور نے اُن پر سخت قسم کے احکامات نافذ کرنے کی طرف رہنمائی کی۔ ایسی سخت سماجی اور ثقافتی روایات ارتقا پذیر ہوئیں جنھوں نے، عورتوں کی عوامی زندگی میں کامیاب کردار ادا کرنے کی خواہش کے راستے میں شدید مشکلات کھڑی کردیں۔ دوسری طرف مردوں کو عوامی زندگی کے تمام کردار، بطور مہیا کار، محافظ اور ثابت، سونپ دیئے، اور اس چیز نے گھریلو دائرے میں بھی اُن کی قوت کو مزید بڑھادیا۔ اس طرح پدرسری خاندانی ڈھانچے، خاندان کی تسلی اور انتظام کی خاطر، اداراتی ڈھانچے کے تسلسل کی ضمانت حاصل کرنے کیلئے کام کے لحاظ سے زیادہ موزوں ہوگئے۔ اب تاریخی، نسلی جغرافیائی اور عمرانیاتی علم کا ایک قابلِ احترام مجموعہ موجود ہے۔ جو مسلم ممالک میں صنفی کرداروں پردے اور پدرسری نظام کیلئے اصولوں کی ہمہ گیری کی دستاویزی شہادت مہیا کرتا ہے۔ مستقبل کی سماجی اور سیاسی ترقیوں میں ان رواجات کی اہمیت کے پیشِ نظر یہ چیز خاصی حیرت انگیز ہے کہ مختلف ممالک میں ان رواجات کے بارے میں مسلمانوں کے رویوں کی دستاویز کاری کرنے کیلئے کوئی منظّم تقابلی عمرانیاتی مطالعے نہیں ہیں۔ قیمتی تجربی شہادت مہیا کرنے کے علاوہ ایسی معلومات سماجی پالیسی کی تشکیل میں مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ تقابلی مطالعے، تمام مسلم ممالک میں ان رواجات کے بارے میں رویوں میں اختلافات پر، اگر کوئی ہوں، اعداد و شمار مہیا کرسکتے ہیں، اور ان اختلافات کی موزوں عمرانیاتی تشریحات وضع کرنے میں مفید ہوسکتے ہیں۔ یہ باب اس علمی خلا کو پُر کرنے کی کوشش کرے گا، اور اس عمل میں پُرامید طور پر، مسلم معاشروں کی عمرانیات میں ایک حقیر سی خدمت انجام دے گا۔

باب دوم میں، جدول 1 میں دیئے گئے سوالات کا ایک سلسلہ استعمال کرتے ہوئے، مسلم ممالک میں سَلفابسٹ حسیت کی شدت معلوم کی گئی۔ ان میں شامل تین سوالات ایسے تھے۔ جن کا اطلاق پردے، عورتوں کے لئے مسلم لباس کے ضابطے اور پدرسری نظام کے بارے میں رویوں کے بارے میں معلوم کرنے کیلئے کیا گیا۔ یہ سوالات درج ذیل تھے:

1۔ خواتین جنسی طور پر پُرکشش ہوتی ہیں اور اُن کی علیحدگی اور پردہ مردوں کی حفاظت کیلئے ضروری ہے۔

2۔ عورتوں کو اسلامی لباس کے ضابطوں کی پابندی کرنی چاہیے۔

3۔ اگر مرد عورتوں پر نگہبان نہ ہوں، تو عورتیں تمام انسانی اقدار کھو دیں گی اور خاندان منتشر ہو جائے گا۔

ساتوں جائزہ لئے گئے مسلم ممالک میں جواب دہندوں سے پوچھا گیا کہ آیا وہ، پختہ طور پر متفق، ہیں، 'متفق' ہیں، 'یقینی طور پر' کچھ نہیں کہہ سکتے، 'غیر متفق' ہیں یا 'شدید طور پر غیر متفق' ہیں۔ ان سوالات کے جوابات کا جنس، عمر کے حصے، اور تعلیمی قابلیت (ثقافتی سرمایے) کے مطابق تجزیہ کیا جائے گا۔ تجزیے میں ایک مرکب اشاریہ بعنوان 'شرحِ اتفاق' 'پختہ طور پر متفق' اور 'متفق' کے جوابات کی شقوں کو ملا کر کمپیوٹر پر تیار کیا گیا ہے۔ ان تجزیات کے نتائج کا جائزہ قدرے تفصیل کے ساتھ آنے والے حصوں میں لیا جائے گا۔

جدول 7.1: ملک، جواب دہندہ کی جنس، عمر کا گروپ اور تعلیمی سطح کے لحاظ سے درج ذیل بیان کے ساتھ اتفاق رائے کا فیصد ''خواتین جنسی طور پر پُر کشش ہوتی ہیں اور اُن کی علیحدگی اور پردہ مردوں کو بچانے کیلئے ضروری ہے''۔

	عالمی	مصر	انڈونیشیا	ایران	قزاقستان	ملائیشیا	پاکستان	ترکی
	%	%	%	%	%	%	%	%
تمام شرکا	70	77	86	63	28	89	78	33
مرد	74	83	86	67	28	91	80	34
خواتین	63	54	85	60	29	87	69	32
25سال سے کم	68	67	86	63	27	85	80	27
40-26	70	80	82	64	26	93	74	36
55-41	75	79	87	70	37	90	81	36
56سے اوپر	66	61	90	48	22	94	78	47
ہائی سکول	74	76	87	88	32	90	70	48
ہائی سکول	63	88	86	68	27	90	92	30
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ تعلیم	74	78	85	53	50	87	75	18

'کوئی جواب نہیں' کو گمشدہ اعداد و شمار کے طور پر لیا گیا اور اس تجزیے میں شامل نہیں کیا گیا۔

جدول 7.1 میں پیش کئے گئے، ذیل کے بیان ''خواتین جنسی طور پر پُرکشش ہوتی ہیں اور مردوں کو بچانے کیلئے اُن کی علیحدگی اور پردہ ضروری ہیں: سے اتفاقِ رائے کی شروح یہ ظاہر کرتی ہیں کہ مسلم دُنیا ایک غیر مفروق واحد اکائی کی دُنیا نہیں ہے۔ شہادت ملکوں اور دوسرے آبادیاتی پہلوؤں کے آر پار قابلِ لحاظ فرقوں کو ظاہر کرتی ہے۔ عالمی طور پر، یعنی ساتوں ممالک میں جائزہ لئے گئے جواب دہندگان میں سے، 70 فیصد کی اہم اکثریت نے بیان کے ساتھ اتفاق کیا۔ مردوں کا اتفاقِ رائے قابلِ لحاظ حد تک عورتوں کے اتفاقِ رائے سے زیادہ ہے، اور اگرچہ عمر کے تمام گروپوں میں جواب دہندوں کی اکثریت نے اتفاقِ رائے کا اظہار کیا لیکن یہ 41-55 کی عمر کے لوگوں میں سب سے زیادہ تھا۔ تعلیمی سطح کے لحاظ سے اتفاقِ رائے کی شروح تقسیم کی ایک دوہیئتی قسم کا اظہار کرتی ہیں اس طرح کہ کم تعلیم یافتہ اور سب سے زیادہ تعلیم یافتہ جواب دہندوں نے اتفاقِ رائے کی اعلیٰ شروح کا اظہار کیا۔

ممالک کے لحاظ سے اتفاقِ رائے کی شروح واضح طور پر مختلف تھیں۔ ملائشیا، انڈونیشیا، پاکستان اور مصر میں اتفاقِ رائے کی شروح بلند ترین تھیں، جو مصر کیلئے 77 فیصد سے لے کر ملائشیا کیلئے 89 فیصد تک تھیں۔ ان چار ممالک کے مقابلے میں ایرانیوں کی شروح کم تر یعنی 66% تھیں اور ترکی اور قزاقستان میں شروح اس سے نصف یعنی بالترتیب 33 اور 28 فیصد تھیں۔ واضح بات ہے کہ پردے اور عورتوں کی علیحدگی پر اسلامی اصولوں کا اثر، مختلف ممالک میں جاری وساری مقامی سیاسی، سماجی اور مذہبی عوامل سے تعدیل پذیر رہا ہے۔ مصری، پاکستانی، انڈونیشی اور ملائشیائی مسلمانوں کے رویے زیادہ اہم طور پر ان بیزار مسلم عقائد سے متاثر تھے بہ نسبت قزاق اور ترکی مسلمانوں کے۔

صنف کے لحاظ سے تجزیہ یہ ظاہر کرتا ہے، کہ انڈونیشیا، ملائشیا ترکی اور قزاقستان میں عورتوں اور مردوں کے درمیان اتفاقِ رائے کی شروح تقریباً متوازی تھیں، لیکن مصر، پاکستان اور ایران میں قابلِ لحاظ اختلافات تھے۔ ان ممالک میں عورتوں نے مردوں کی نسبت واضح طور پر کم زن بیزاری کے رویوں کا اظہار کیا، جو کہ عالمی رُجحان سے ہم آہنگ تھا۔ عمر کے حصے کا بھی رویوں پر ایک اثر تھا۔ انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان اور قزاقستان میں عمر کا اتفاق رائے کی شروح پر کوئی اثر

محسوس نہیں ہوتا تھا۔ ترکی میں اتفاقِ رائے کی شروح میں واضح طور پر عمر کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوا، جوکہ ایران میں پائے جانے والے رُجحان کے بالکل اُلٹ تھا۔ مصر میں اتفاقِ رائے کی شروح بہت کم عمر اور معمر جواب دہندوں کے ہاں بمقابلہ 26 اور 55 سال کی عمر کے درمیان کے لوگوں کے کم تھیں۔ تعلیمی سطوح کا عمر کے مقابلے میں اتفاق رائے کی شروح پر مختلف اثر تھا۔ انڈونیشیا اور ملائشیا میں تعلیمی سطح کا کوئی اثر نہ تھا۔ ایرانیوں اور ترکوں میں، اگرچہ شروح مختلف تھیں لیکن تعلیمی سطح اور اتفاقِ رائے کی شروح میں بالعکس تعلق تھا اور قزاقوں کے ہاں اس کے متضاد کی رجحان تھا۔ مصر اور پاکستان میں طرز پھر مختلف تھا، اس طرح کہ ہائی سکول کے طلبا نے تعلیمی معیار کی نچلی اور اوپر والی سطوح کے مقابلے میں زیادہ زن بیزاری کے رویوں کا اظہار کیا۔

اوپر والی بحث سے جو غالب نتیجہ برآمد کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ پردے اور عورتوں کی علیحدگی کے بارے میں سلفاہِسٹ مذہبی عقیدے کے بنیادی تصور اور اس کے پیچھے منطق کے ساتھ وسیع پیمانے پر اتفاقِ رائے موجود ہے، لیکن یہ اتفاقِ رائے مقامی نظریاتی، سیاسی اور مذہبی رُجحانات کے اثر سے بالکل آزاد نہیں ہے۔ بیسویں صدی کے بہت سارے حصے میں قزاقستان کمیونسٹ حکومت کے ماتحت تھا، جو عمومی طور پر مذہب مخالف تھی۔ نتیجۂ قزاق، پردے اور عورتوں کی علیحدگی کے بارے میں اسلامی عقائد سے زیادہ متاثر نہیں تھے۔ ترکی 1923 میں ایک سیکولر جمہوریہ بن گیا تھا، اس طرح کہ اُس کے ہاں ایک مضبوط سیکولر ریاست کی طرف سے مذہب کے کردار پر سخت سرکاری کنٹرول تھا۔ اس کا زن بیزار مذہبی عقائد پر گہرا اثر تھا۔ ایران ایک شیعہ غلبے والا ملک ہے جس کی عورتوں سے متعلق اپنی مذہبی روایات ہیں، جو سُنی عقائد سے مختلف ہیں۔ مصر، پاکستان، انڈونیشیا اور ملائشیا میں جواب دہندوں کے رویے سلفاہِسٹ رویوں سے بہت قریب ہیں، کیونکہ مذہبی اور ثقافتی نظریات پر سلفاہِزم کا غالب اثر ہے۔ جو چیز اعداد و شمار واضح طور پر ظاہر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ زن بیزار رویوں کی پیدائش اور افزائش، مقامی سماجی اور ثقافتی طریقِ ہائے عمل سے گہرے طور پر متاثر ہے، خاص طور پر ریاستی نظریے اور فرقہ وارانہ مذہب پرستی ہے۔

اسلامی لباس کے ضابطوں کی پابندی:

عورتوں کے پردے اور خلوت سے وابستہ ہی یہ عقیدہ ہے کہ عورتوں کو اسلامی لباس کے

ضابطوں کی پابندی کرنی چاہیے۔ درحقیقت آدمی یہ استدلال کرسکتا ہے کہ پردے اور سماجی اور جسمانی خلوت کے مقاصد اس لباس کی پابندی سے بہترین طور پر حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اسلامی لباس کے ضابطوں کے اصول میں مضمر مقصد عورتوں کو اپنے جسموں کی نمائش یا اظہار سے روکنا ہے، جنہیں فتنہ کا ایک طاقتور ذریعہ سمجھا جاتا ہے، بنیادی طور پر مردوں کے اندر جنسی بُرائی کو اُبھارنے سے۔ ایک ثانوی مقصد ایک ایسے اخلاقی ضابطے کی پرداخت ہے جو عورتوں کو احترام دیتا ہے اور اُنہیں عزت، کے ساتھ باہمی تعامل کرنے کے قابل بناتا ہے۔ لہٰذا اس مطالعے میں جواب دہندوں سے خاص طور پر اسلامی لباس کے ضابطوں کی عورتوں کی طرف سے پابندی سے متعلقہ رویوں کے بارے میں استفسار کیا گیا۔

اسلامی لباس کے ضابطوں کے بارے میں رویوں کی تصدیق اس بیان کے ذریعے کی گئی ''عورتوں کو اسلامی لباس کے ضابطوں کی پابندی کرنی چاہیے'' نیچے جدول7.2 میں دیئے گئے نتائج یہ واضح کرتے ہیں کہ عالمی طور پر، اس بیان کے ساتھ اتفاق کرنے والے جواب دہندوں کی83 فیصد شرح کے ساتھ ایک ہمہ گیر اتفاق رائے تھا۔ خواتین میں اتفاقِ رائے قدرے کم تھا اور عمر کے مختلف گروپوں کے ہاں کوئی فرق نہ تھا۔ ہائی سکول کے طلبہ اپنے کم تر یا بالاتر متقابلین کی نسبت کم متفق ہونے کا امکان رکھتے تھے۔ انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان اور مصر میں29 سے98 فیصد کے درمیان جواب دہندوں نے بیان سے اتفاق کیا۔ حیران کُن طور پر ایرانیوں کے ہاں، جہاں اسلامی حکومت کے قوانین کے تحت عورتوں پر اسلامی لباس کے ضابطوں کی پابندی لازمی ہے، اتفاقِ رائے کی شرح76 فیصد ہے۔ اتفاقِ رائے کی سب سے کم شرح (38%) قزاقستان میں تھی اور اس کے بعد56 فیصد کے ساتھ تُرکی تھا۔ قزاقستان کی شرح ملک کے کمیونسٹ شجرۂ نسب کی عکاسی کرتی ہے، اور ترکی کی شروح واضح طور پر ترکی جمہوریہ کی تشکیل سے لے کر اس کی سیکولر پالیسیوں کے زیرِ اثر ہیں۔ یہ چیز پھر اس بات کو واضح کرتی ہے کہ ریاستی اداراتی تشکیلات کس طرح اہم طور پر مذہبی رُجحانات کو متاثر کرتی ہیں۔

جدول7.2: درج ذیل بیان میں اتفاقِ رائے کا فیصد ''عورتوں کو اسلامی لباس کے ضابطے کی پابندی کرنی چاہیے'' بلحاظ ملک، جواب دہندہ کی جنس،

عمر کا گروپ اور تعلیمی معیار

	عالمی	مصر	انڈونیشیا	ایران	قزاقستان	ملائیشیا	پاکستان	ترکی
	%	%	%	%	%	%	%	%
تمام شرکا	83	98	96	76	38	94	92	56
مرد	85	99	96	78	39	92	92	59
خواتین	77	96	95	72	36	96	91	52
25 سال سے کم	81	91	98	78	29	92	93	47
40-26	83	98	96	76	35	95	92	62
55-41	85	99	96	76	46	96	93	58
56 سے اوپر	79	98	96	62	45	97	87	68
ہائی سکول	90	98	95	100	56	94	96	74
ہائی سکول	73	94	96	84	35	94	96	52
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ تعلیم	87	98	96	63	67	94	91	37

'کوئی جواب نہیں' کو گم شدہ اعداد وشمار تصور کیا گیا اور اس تجزیے میں شامل نہیں کیا گیا

جہاں تک جنسی اختلافات کا تعلق ہے، تو شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مصر، انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان میں مردوں اور عورتوں کی طرف سے عورتوں کے اسلامی لباس کے ضابطے کی پابندی کے اصول کی تقریباً ہمہ گیر قبولیت موجود تھی۔ ایران میں مردوں کے ہاں اتفاقِ رائے کی شرح 78 فیصد اور عورتوں کے ہاں 72 فیصد تھی۔ قابلِ پیشگوئی طور پر قزاقستان میں کم ترین شرح تھی، اس طرح کہ صرف 39 فیصد مردوں اور 36 فیصد عورتوں نے بیان سے اتفاق کیا، اس کے بعد ترکی تھا، جہاں اگرچہ مردوں اور عورتوں کی اکثریت عورتوں کے لباس کے ضابطے کی پابندی کے حق میں تھی لیکن جیسا کہ دوسرے ملکوں میں تھا، عورتوں کے ہاں اتفاقِ رائے کی شرح تھوڑی سی کم تھی۔ مصر، انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان میں عمر کے تمام گروپوں میں 10 جواب دہندوں میں سے 9 نے اسلامی لباس کے ضابطے کے اصول کی حمایت کی۔ ایران میں اتفاق رائے عمر کے ساتھ بالعکس

طور پر مربوط تھا، لیکن قزاقستان اور ترکی میں اس کے بالکل برعکس تھا، جہاں جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، شروح کم ترین تھیں لیکن وہ عمر کے ساتھ براہِ راست، مربوط تھیں اس طرح کہ معمر جواب دہندگان عورتوں کی طرف سے اسلامی لباس کے ضابطے کی واضح طور پر زیادہ حق میں تھے۔ ایران میں وہ کم عمر جواب دہندگان، جن کے سماجی رویے 1979 کے اسلامی انقلاب سے تشکیل دیئے گئے ہیں، اتفاقِ رائے کی نسبتاً بلند شرح ظاہر کرتے ہیں، لیکن قزاقستان اور ترکی میں، بیسویں صدی کے زیادہ تر حصے کے سخت سیکولر ریاستی نظریے نے، عمر رسیدہ جواب دہندگان کے ہاں مذہبی اصولوں کی زیادہ قبولیت کو ظاہر کرنے والا نمونہ پیدا کیا ہے۔ یہ عمر رسیدہ جواب دہندگان مذہب پرستی میں ایک ہمہ گیر طرز کی مطابقت میں زیادہ مذہبی ہو گئے ہیں اور اس طرح اُنہوں نے خواتین کیلئے اسلامی لباس کے ضابطے کے اصول کو زیادہ قبول کیا ہے۔ جیسا کہ عمر کے معاملے میں ہے، مصر، انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان میں تعلیمی سطح کا اتفاق رائے پر کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا۔ تاہم دوسرے تین ممالک میں، تعلیم اور ضابطہ لباس کے اصولوں کی حمایت میں ایک بالعکس باہمی تعلق تھا اور تعلیمی سطح کے ساتھ ساتھ اتفاقِ رائے کی شرح بھی کم ہوئی گئی۔

حجاب کا مفہوم:

عربی لفظ ’حجاب‘ کے کثیر مفاہیم ہیں۔ اس کا مطلب ہے رُکاوٹ، ڈھال، پناہ، حفاظت، چھپانا، ڈھانپنا، پردہ، خلوت، اور دُھندلانا۔ اسے عام طور پر اُس پردے کو بیان کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جس کے ساتھ ایک مسلمان خاتون اپنے چہرے کو بچا کر سر کو ڈھانپتی ہے۔ اسلامی تاریخ میں حجاب کا تصور فتنہ سے نہیں بلکہ سماجی مرتبے اور جسمانی تحفظ سے منسلک ہے۔ کلاسیکی فقہی بحث میں حجاب کا تعلق نماز ادا کرنے کے دوران جسم کے بعض حصوں کو ڈھانپنے سے ہے، اور اس کا تعلق ’عورہ‘ (اور چھپے ہوئے حصے جنہیں لباس سے ڈھانپنے کی ضرورت ہے) سے ہے۔ نماز میں مسلمان مردوں اور عورتوں سے اپنے ’عورہ‘ کو یا جسے اسلامی قانون آدمی کے پوشیدہ حصے خیال کرتا ہے، ڈھانپنے کا تقاضا کیا جاتا ہے۔ اس مفہوم میں حجاب کا مطلب ہے وہ چیز جو آدمی کے پوشیدہ حصوں کو ڈھانپے (دیکھئے ابوالفضل 2001، صفحات 235-232) لیکن جدید دور میں حجاب۔ مسلم خواتین کے لباس کے ضابطے کی علامتی نمائندگی بن گیا ہے۔ یہ مختلف مطالعات عوامی بحثوں، اور ریاستی پالیسیوں کا بھی ایک موضوع بن گیا ہے، نہ صرف مسلم ممالک میں بلکہ

مغرب میں بھی۔ جدید دُنیا میں مسلمانوں کی طرف سے حجاب کے ساتھ وابستہ مفاہیم کے بعض پہلوؤں کا کھوج لگانے اور اُنہیں سمجھنے کیلئے ایران، ملائشیا اور ترکی میں جواب دہندوں سے تین سوال پوچھے گئے: حجاب ایک اسلامی فریضہ ہے: حجاب نسوانیت میں اضافہ کرتا ہے: حجاب جنسی حیا میں ایک حصہ ادا کرتا ہے۔ جواب دہندوں سے یہ کہا گیا کہ وہ مندرجہ ذیل جوابات میں سے وہ ایک چُنیں جواُن کی رائے کے قریب ترین ہو: 'میں اتفاق کرتا ہوں' میں اختلاف کرتا ہوں' اور 'میں نہیں جانتا' نیچے دیئے گئے جدول7.3، 7.4اور7.5 میں اتفاق کرتا ہوں، جواب کو استعمال کرتے ہوئے نتائج پیش کرتے ہیں۔

جدول 7.3: ''حجاب ایک اسلامی فریضہ ہے'' کے بیان کا جواب دہندگان کے ملک، جنس، عمر کے گروپ اور تعلیمی سطح کے لحاظ سے فیصد

	ایران	ملائیشیا	ترکی
تمام	84	99	49
مرد	85	98	50
خواتین	83	99	47
25سال سے کم	80	99	45
40-26	86	99	52
55-41	91	98	46
56سے اوپر	91	100	63
ہائی سکول سے کم	95	99	65
ہائی سکول	85	98	47
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ تعلیم	78	98	28

جدول7.4: ''حجاب نسوانیت میں اضافہ کرتا ہے'' کے بیان کا جواب دہندگان کے ملک، جنس، عمر کے گروپ اور تعلیمی سطح کے لحاظ سے فیصد

	ایران	ملائیشیا	ترکی
تمام	59	92	25
مرد	61	91	29
خواتین	57	93	20
25سال سے کم	49	91	22
40-26	64	89	22
55-41	72	95	30
56سے اوپر	74	94	37
ہائی سکول سے کم	73	95	32
ہائی سکول	57	90	22
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ تعلیم	55	90	19

جدول 7.5: ‘‘حجاب جنسی حیا میں کردار ادا کرتا ہے’’ کے بیان کا جواب دہندگان کے ملک، جنس، عمر کے گروپ اور تعلیمی سطح کے لحاظ سے

	ایران	ملائیشیا	ترکی
تمام	84	94	44
مرد	82	93	48
خواتین	86	96	38
25سال سے کم	82	93	40
40-26	84	95	45
55-41	88	95	44
56سے اوپر	88	94	53

ہائی سکول سے کم	92	95	60
ہائی سکول	88	94	39
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ تعلیم	75	98	28

حجاب بطور ایک اسلامی فریضہ:

ملائشیائی جواب دہندگان کے ہاں اس رائے پر تقریباً مکمل اتفاق رائے ہے کہ حجاب ایک اسلامی فریضہ ہے، اور یہ رویہ جنس، عمر اور تعلیم سے متاثر نہیں ہوتا۔ یہی نظریہ 80 فیصد سے زیادہ ایرانی جواب دہندگان کا ہے لیکن اُن کے ہاں، جہاں جنس رویوں کو متاثر نہیں کرتی وہیں عمر اور تعلیم کرتے ہیں۔ ایسے ایرانیوں کا فیصد جو حجاب کو اسلامی فریضہ سمجھتے ہیں عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتا ہے، اس طرح کہ 25 سال سے کم والوں میں یہ فیصد 80 فیصد ہے تو 56 سال سے اوپر والوں کے ہاں 91 فیصد ہے۔ تعلیمی سطح کا اثر اُلٹ ہے اس طرح کہ بیان سے اتفاق کرنے والے جواب دہندگان میں سے ہائی سکول سے کم تعلیم والوں کے 95 فیصد کے مقابلے میں یونیورسٹی گریجوایٹس کے ہاں یہ شرح 78 فیصد ہے۔ تُرکی جواب دہندگان ایک بہت ہی مختلف نمونہ پیش کرتے ہیں۔ ترکی جواب دہندگان کا صرف نصف 'حجاب' کو ایک اسلامی فریضہ سمجھتا ہے، اس طرح کہ مرد عورتوں کی نسبت قدرے زیادہ شرح ظاہر کرتے ہیں، ترکوں کے ہاں اتفاقِ رائے کی شروح واضح طور پر عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتی ہے اور تعلیمی سطوح کا اتفاقِ رائے کی شروح پر ایک بالعکس اثر ہے یعنی ہائی سکول سے کم تعلیم والوں کیلئے 65 فیصد سے یونیورسٹی کی تعلیم والے جواب دہندگان کی 28 فیصد شرح تک۔

یہ نمونے، ان ممالک میں سَلَفابِسٹ مذہبی حسیت کی شدت، جس کا جائزہ باب 2 میں لیا گیا، کے قریب ہیں۔ یہ نتائج ان تین ممالک میں سیاسی اور مذہبی رُجحانات کے اثر کو بھی ظاہر کرتے ہیں۔ ملائشیا میں دو ملائی پارٹیوں یعنی اُمنو (UMNO) اور پاس (PAS)، جو ملائشیا کے تقریباً تمام مسلمانوں کی نمائندگی کرتی ہیں، کے درمیان شدید مقابلہ ہے۔ امنو (UMNO) حکمران اتحاد میں شامل پارٹیوں میں بڑی پارٹی ہے اور جب سے ملک نے 1950 کی دہائی سے سیاسی آزادی حاصل کی، اقتدار میں ہے۔ بتدریج جیسا کہ پاس (PAS) مسلم ملائیوں میں زیادہ سیاسی اثر حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئی ہے، امنو UMNO نے اپنی اسلامی اسنادِ اعتماد پر زیادہ زور دینا

شروع کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ، چند سال پہلے، اُس وقت کے ملائشیائی وزیرِ اعظم مہیا تیر محمد نے، جوکہ اُمنو کے صدر بھی تھے، یہ اعلان کر دیا کہ ملائشیا ایک اسلامی ریاست ہے۔ اب ان دو پارٹیوں کے درمیان ملائی مسلمان ووٹروں کے دل و دماغ جیتنے کیلئے شدید مقابلہ ہے اور غالبًا یہ ملائشی مسلمانوں میں اس بات پر مکمل اتفاقِ رائے حاصل کرتے ہیں کہ 'حجاب' ایک اسلامی فریضہ ہے، ایک اہم عامل ہے۔ ایرانی رویے کو غالبًا اسلامی حکومت کے تحت تقویت ملی ہے، لیکن 1979 کے اسلامی انقلاب سے پہلے بھی ایرانی خواتین وسیع پیمانے پر حجاب کی پابندی کرتی تھیں۔ ترکی رویے واضح طور پر اُس سخت سیکولر سیاسی کلچر سے متاثر ہوئے ہیں، جو 1923 میں ترکی جمہوریہ کی بنیاد رکھے جانے کے بعد سے پیدا ہوئے ہیں۔ ترکی میں حجاب کی پابندی کے بارے میں سخت پابندیاں ہیں۔ عوامی ملازمین اور طلبا کو ترکی قانون کے تحت حجاب پہننے کی ممانعت ہے، اگرچہ نئی پیشرفتوں نے بشمول حکمران جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی کے انتخاب اور ترکی کے یوروپی یونین کی رُکنیت کیلئے درخواست کے، ان قوانین کو شہریوں کے جمہوری حقوق کی ممکنہ پامالی کے طور پر سخت چھان بین کے تحت لا ڈالا ہے۔ اس کے علاوہ کم از کم ماضی اور حال کی پالیسیاں حجاب کے بارے میں ترکی رویوں کیلئے ایک موزوں وجہ ہے۔

حجاب اور نسوانیت:

ملائشیا کا یہ رویہ کہ حجاب نسوانیت میں اضافہ کرتا ہے، اوپر بیان شدہ نمونے کی قریبی پیروی کرتا ہے، اگرچہ اتفاق رائے کی شرح قدرے کم ہے، لیکن پھر بھی 90 فیصد سے زیادہ جواب دہندہ اس بیان سے اتفاق کرتے ہیں۔ ایرانیوں کی اکثریت بھی اس بات سے اتفاق کرتی ہے کہ حجاب زیادہ نسوانیت میں ایک کردار ادا کرتا ہے۔ ایرانی مردوں کی اتفاق رائے کی شرح ایرانی عورتوں سے قدرے زیادہ ہے، لیکن عمر اور تعلیم اُن کے رویوں پر کہیں زیادہ اثر انداز ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اتفاقِ رائے کی شرح مثبت طور پر عمر کے ساتھ باہم متعلق ہے اس طرح کہ نوجوان جواب دہندگان کے ہاں عمر رسیدہ جواب دہندگان کی نسبت واضح طور پر کم شروح ہیں۔ ترکی میں چار جواب دہندگان، میں سے صرف ایک نے بیان کے ساتھ اتفاق کیا اور مردوں کے ہاں شرح عورتوں کی نسبت قابل لحاظ حد تک زیادہ تھی۔ صرف بیس فیصد عورتوں نے اتفاق کیا کہ حجاب ان کو زیادہ نسوانی بناتا ہے۔ ایک مرتبہ پھر عُمر اِن رویوں کے ساتھ مثبت طور پر منسلک ہے اور تعلیم بالعکس منسلک ہے اس طرح کہ ہائی سکول سے کم تعلیمافتہ لوگوں کے 32 فیصد

کے مقابلے میں یونیورسٹی گریجوایٹس میں سے صرف 19 فیصد بیان سے متفق ہیں۔ بہت ممکنہ طور پر تینوں ممالک میں اس فرق کی وجہ وہی عوامل ہیں جو کہ اوپر، حجاب بطور اسلامی فریضے کے، بارے میں رویوں پر بحث میں بیان کئے گئے ہیں۔

حجاب جنسی حیا میں کردار ادا کرتا ہے:

حجاب بطور 'جنسی حیا میں مددگار' کے بارے میں رویے، اُن نمونوں سے مشابہہ ہیں جو 'حجاب بطور ایک اسلامی فریضے' کے متعلق سوال میں مشاہدہ کئے گئے ہیں۔ ملائشیائی مسلمانوں کے ہاں اس بیان کے ساتھ ہمہ گیر اتفاق رائے موجود ہے اور جنس، تعلیم یا عمر کا اس رویے پر کوئی اثر نہیں ہے۔ ایرانیوں کے ہاں 'حجاب بطور اسلامی فریضے' کے بارے میں اُن کے رویے کی بازگشت ہے۔ اسی چیز کا اطلاق ترک جواب دہندگان پر بھی ہوتا ہے۔ الغرض نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ تقریباً تمام ملائشیائی مسلمان حجاب کے مختلف مفاہیم کا بہت مثبت اصطلاحات میں ادراک رکھتے ہیں اور ایرانیوں کے ہاں نسوانی حیا اور اسلامی فریضے کی مناسبت سے حجاب پسند رویے زیادہ واضح ہیں، لیکن جب اس نسوانیت میں اضافے کی حیثیت سے دیکھا جائے تو اتنے واضح نہیں ہیں اگرچہ اکثریت اب بھی یہ اتفاق کرتی ہے کہ یہ نسوانیت میں اضافہ کرتا ہے۔ تقریباً نصف ترک حجاب کو بطور اسلامی فریضے اور بطور جنسی حیا کے قبول کرتے ہیں لیکن بہت تھوڑے لوگ اس نظریے کو مانتے ہیں کہ حجاب نسوانیت میں اضافہ کرتا ہے۔

پدرسری نظام

پدرسری نظام کا تصور بطور صنفی اور نسلی غلبے کے کیا جا سکتا ہے۔ یہاں زور صنف پر ہوگا۔ یعنی مردوں کے غلبے پر جیسا کہ دستیاب جائزے کے اعداد و شمار سے ابتدائی طور پر متعین کیا گیا۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا پدرسری نظام کے بارے میں رویوں کی معلومات اس بیان کے جوابات سے حاصل کی گئیں ''اگر مرد عورتوں کے نگران نہ ہوں تو عورتیں تمام انسانی اقدار سے صرف نظر کریں گی اور خاندان منتشر ہو جائے گا''۔ نیچے جدول 7.6 میں دیئے گئے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ پدرسری رویے ساتوں ممالک میں ایک دوسرے سے خاصے مختلف ہیں۔

جدول 7.6 اس بیان کہ ''اگر مرد عورتوں پر نگران نہ ہوں تو عورتیں تمام انسانی اقدار سے صرف نظر کریں گی اور خاندان منتشر ہو جائے گا'' کا جواب دہندگان کے ملک، جنس، عمر کے گروپ اور تعلیمی معیار کے لحاظ سے فیصد

	عالمی	مصر	انڈونیشیا	ایران	قزاقستان	ملائیشیا	پاکستان	ترکی
	%	%	%	%	%	%	%	%
تمام شرکاء	62	86	72	49	36	75	65	29
مرد	67	91	76	45	42	79	67	33
خواتین	50	79	62	33	29	70	54	23
25 سال سے کم	56	82	69	38	38	71	67	27
40-26	62	92	71	37	34	76	60	28
55-41	65	85	72	45	37	81	69	30
56 سے اوپر	65	87	79	39	35	77	67	42
ہائی سکول سے کم	72	86	80	63	43	77	60	35
ہائی سکول	55	88	72	44	34	73	82	31
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ تعلیم	61	95	70	36	48	73	62	16

'کوئی جواب نہیں' کو گم شدہ اعداد و شمار تصور کیا گیا اور اس تجربے میں شامل نہیں کیا گیا۔

عالمی طور پر تمام شرکاء کے 62 فیصد نے اس بیان کے ساتھ اتفاق کیا، اور جیسا کہ آدمی توقع کر سکتا ہے مختلف ممالک کے درمیان خاصے اختلافات تھے۔ خواتین کا اتفاق رائے مردوں کے اتفاق رائے سے خاصا کم تھا اور یہ عمر کے ساتھ بڑھتا گیا اور تعلیم کے ساتھ کم ہوتا گیا اس طرح کہ زیادہ تعلیم یافتہ لوگوں نے اتفاقِ رائے کی خاصی کم شرح کا اظہار کیا۔ مصر کے ہاں 86 فیصد کے ساتھ اتفاقِ رائے کی بلند ترین شرح تھی، جس کے پیچھے قریب ہی انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان تھے۔ تقریباً نصف ایرانیوں اور ایک تہائی قزاق جواب دہندوں نے اس بیان کے ساتھ اتفاق کیا، ترکی کے ہاں اتفاقِ رائے کی کم

ترین سطح تھی۔ تمام ممالک میں خواتین جواب دہندوں کی شرح اُن کے مرد متقابلین کے مقابلے میں خاصی کم تھی۔ آدمی یہ پیش بینی کرسکتا تھا کہ پدرسری رویے مردوں کے ہاں زیادہ واضح ہوں گے اور یہی چیز ہے جو اعداد و شمار ظاہر کرتے ہیں۔ عمر کا پدرسری رویوں پر ملاجُلا اثر تھا۔ سب سے زیادہ واضح اثر ترکی میں تھا۔ جہاں پدرسری رویے عمر کے ساتھ ساتھ خاصے بڑھتے گئے۔ عمر اور پدرسری رویوں میں قدرے کمزور تعلق انڈونیشیا، ملائشیا اور ایران اور مصر میں پایا گیا۔ تمام ممالک میں تعلیم کا پدرسری رویوں پر کمزور کرنے والا اثر تھا۔ عمومی طور پر شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ عمر رسیدہ اور کم تعلیم یافتہ لوگوں کا نقطہ نظر زیادہ پدرسری نظام کی طرف مائل ہے۔ مصر، انڈونیشیا ملائشیا اور پاکستان جیسے ممالک میں جاری وساری رویے ترکی اور قزاقستان کی نسبت کیوں زیادہ پدرسری ہیں؟ ایک دفعہ پھر جواب اُن اداراتی تشکیلات میں ڈھونڈنا پڑے گا جو مذہب اور سیاست میں سخت علیحدگی کا واسطہ بنتے ہیں۔ ایران کی صورتِ حال درمیانہ ہے لیکن...... کسی حد تک حیران کُن ہے کیونکہ ایرانی ریاست کی مذہبی ریاست کی نوعیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے آدمی پدرسری مائل رویوں کے زیادہ غلبے کی توقع رکھ سکتا ہے۔ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ جہاں نصف ایرانی مرد ایسے رویوں کا اظہار کرتے ہیں وہیں ایرانی خواتین ایسا کرنے کی طرف کہیں کم مائل ہیں۔ یہ رُجحان اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ ایران میں خواتین کے اندر کیوں عورتوں کے لباس کے ضابطوں کو نافذ کرنے کی عوامی پالیسیوں کی خاصی مخالفت پائی جاتی ہے۔

ایران، ملائشیا اور ترکی میں پدرسری رویوں کے غلبے اور اُس کی نوعیت کا مزید کھوج لگایا گیا۔ ان ممالک میں جواب دہندوں سے پوچھا گیا: ''سنبھالنے میں کس کا کردار زیادہ اہم ہے؟'' جواب دہندگان سے جواب کی تین اقسام میں سے ایک کو اپنے جواب کے طور پر چُننے کا کہا گیا: 'بیوی'، 'شوہر' یا 'یقین نہیں'۔ اس کے نتائج نیچے جدول 7.7 میں حصے گئے ہیں۔

جدول 7.7 اس سوال کہ ''خاندان کو سنبھالنے میں کس کا کردار زیادہ اہم ہے'' کے ساتھ جواب دہندوں کے ملک، جنس، تعلیم اور عمر کے لحاظ سے اتفاق رائے کا فیصلہ

آبادیاتی متغیرات	ایران%		ملائیشیا%		ترکی%	
	بیوی	شوہر	بیوی	شوہر	بیوی	شوہر
تمام	23	57	10	80	25	57
مرد	17	67	10	80	14	70
خواتین	30	48	10	80	37	40
25سال سے کم	21	55	9	78	29	50
40-26	26	57	10	82	22	61
55-41	17	68	12	81	25	55
56سے اوپر	36	60	12	85	11	79
ہائی سکول سے کم	28	62	11	82	23	69
ہائی سکول	22	60	10	77	27	51
یونیورسٹی/پیشہ ورانہ تعلیم	23	53	9	80	23	50

یہ شہادت اُوپر پیش کیے گئے نتائج کی تصدیق کرتی ہے کہ ملائشیائی مسلمان خاندان میں شوہر کو زیادہ اہمیت دینے کے مفہوم میں ایرانیوں اور ترکوں کی نسبت واضح طور پر زیادہ پدرسری ہیں۔ جو بات حقیقی اہمیت کی حامل ہے وہ یہ ہے کہ ملائشیا میں یہ خیالات اس قدر واضح اور متوازی ہیں اور جواب دہندگان کی جنس سے قطع نظر سب کے یہی خیالات ہیں۔ اسی فیصد مرد اور عورت جواب دہندگان نے خاندان میں زیادہ اہم شخص کے طور پر شوہر کو چُنا جبکہ دس فیصد مردوں اور عورتوں نے بیوی کو چُنا۔ عمر اور تعلیمی معیار کا ان رویوں پر برائے نام سا اثر تھا۔ دوسری طرف تُرکی میں اگرچہ ستر فیصد مردوں نے شوہر کو چُنا، عورتیں برابر برابر تقسیم شدہ تھیں، تُرکی مردوں اور عورتوں کے درمیان، اس بارے میں کہ خاندان میں کون زیادہ اہم ہے، ایک واضح تفریق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔ ایران میں مردوں کے رویے ترکوں کے ساتھ مماثل تھے، لیکن ایرانی خواتین ترک خواتین کی نسبت شوہر کو زیادہ اہم شخص کے طور پر چُننے کی طرف زیادہ مائل تھیں۔ دلچسپ طور

پر عمر رسیدہ ایرانی دہندگان میں، جہاں ساٹھ فیصد ابھی تک شوہر کو زیادہ اہم سمجھتے تھے، وہیں اُن کی تعداد جو بیوی کو زیادہ اہم سمجھتے تھے اہم طور پر 21 فیصد سے بڑھ کر 56 سال سے اوپر کے جوب دہندگان میں 36 فیصد تک ہوگئی۔ عمر رسیدہ تر کی جواب دہندگان کے ہاں عمر کے ساتھ ساتھ شوہر کے کردار کی اہمیت بڑھ گئی اور بیوی کے کردار کی اہمیت کم ہوتی گئی۔ تینوں ممالک میں کم تعلیم یافتہ جواب دہندگان شوہر کو خاندان میں زیادہ اہم سمجھتے تھے۔

غیرت کے نام پر قتل:

غیرت کے نام پر قتل ایک اور بدنامی ہے جو مسلم ممالک کے ساتھ منسلک ہوگئی ہے۔ پاکستان اور دوسرے مسلمان ممالک میں مشہور نسائیت پسند تنظیموں نے اس کے واقعات کو روکنے کیلئے مسئلے کو اُٹھایا ہے۔ پاکستان میں ''شرکت گاہ'' اور ''مسلم قانون کے تحت زندگی بسر کرنے والی عورتیں'' جیسی تنظیمیں اس ریت کے خلاف مہم چلانے کے سلسلے میں بہت بلند آواز اور بہت فعال رہی ہیں اور اُنہوں نے بہت اچھی تحقیقاتی رپورٹیں بھی شائع کی ہیں۔ (علی 2001) مسلم ممالک میں جاری وساری زن بیزاری اور پدرسری نظام سے متعلقہ رواجات نے عام لوگوں کے ذہن میں مسلم ممالک اور غیرت کے نام پر قتل کے درمیان ایک تعلق پیدا کر دیا ہے۔ لیکن یونیسف کے مطابق غیرت کے نام پر قتل ایک قدیم رواج ہے اور اس میں، شادی کے علاوہ جبری یا مشکوک جنسی عمل کی وجہ سے خاندان کی عزت کے نام پر مردوں کی طرف سے رشتہ دار عورتوں کو قتل کرنا شامل ہے، اس وقت بھی جب وہ زنا بالجبر کا شکار ہوتی ہوں۔ بہت سی تاریخی اور ہم عصر معاشروں میں عزت کا تصوّر رشتہ دار خواتین کے سماجی رُتبے اور جنسی پاکدامنی، اخلاقی رویے، اور مردوں کی عزت کے ساتھ گُندھا ہوا ہے۔ (وارِک 2005)

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ عورتوں کے خلاف تشدد صرف مسلم معاشرے تک محدود نہیں ہے۔ بہت سے مذاہب اور تہذیبوں کے ہاں عورتوں کے بارے میں کنٹرول کرنے والے اور پدرسری رویے تھے۔ ان پدرسری رویوں کی تاریخ زرعی اور قبائلی معاشروں تک جاتی ہے، جہاں زمینوں، مویشیوں اور عورتوں کا قبضہ معاشرے کی بقا کی کنجی تھی۔ اور ان میں کسی قسم کا نقصان شرمندگی اور بے عزتی کا باعث بنتا تھا۔ عرب میں اسلام کے طلوع سے پہلے مردوں کو عورتوں کی زندگی اور موت کا حق حاصل تھا۔ اور بچوں کے قتل عام کا رواج تھا۔ (ڈوکی اے آل 2003) جنوبی ایشیائی ممالک میں عورتوں پر تشدد کے مطالعے میں نیازیہ استدلال کرتا ہے کہ جو چیز عورتوں کے بارے میں

امتیازی رویوں کی ذمہ دار ہے وہ ملک کی عام ثقافت اور روایات ہیں۔ یہ ثقافتی روایات اسلام سے پہلے کی ہیں۔ نیاز یہ اشارہ کرتا ہے کہ اس کے بعد کہ اسلام اُن علاقوں میں پھیلا جو غالب طور پر ہندو یا بودھ علاقے تھے اس نے اُن کے پدرسری رویوں کو جذب کر لیا اور بتدریج عورتوں کے مقام کے بارے میں اپنے نظریات تبدیل کر لئے، یہاں تک ان ممالک میں سے زیادہ تر میں عورتوں کو ذاتی املاک سمجھا جانے لگا۔ پاکستانی معاشرہ ان رویوں کی مثال پیش کرتا ہے۔

غیرت کے نام پر قتل کس حد تک اسلامی ہے۔ پوری دُنیا میں عورتوں کے خلاف تشدد کے ایک جائزے میں رابنسن (2003) یہ واضح کرتا ہے کہ مذہب، نسل، ثقافت اور آمدنی کے فرق کے باوجود صنف پر مبنی تشدد مرد کی طاقت برتری اور خاندان اور معاشرے میں غلبہ کے ساتھ منسلک ایک سیکھ کر حاصل کیا جانے والا طرزِ عمل ہے۔ اسے صفنی ناہمواریوں کی وجہ سے برداشت کیا جاتا ہے۔ جو متعین سماجی کرداروں اور مردوں کے آگے عورتوں کی زیردستی کے حامل معاشرے کی طرف سے قبول کرنے کی طرف لے جاتی ہیں۔ عرب اور اسلامی ممالک میں عورت کے خلاف تشدد کے مطالعات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ خاندان کے اندر تشدد کے واقعات کو خاندانی پردے، شہرت اور سالمیت سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر بیوی کی پٹائی کو وسیع پیمانے پر جائز سمجھا جاتا ہے اور اس کو بیان نہیں کیا جاتا کیونکہ یہ خاندان کے پردے کیلئے خطرہ کا سبب بنتا ہے۔ عرب معاشرے کا سماجی ثقافتی تناظر پدرسری ہے، مردوں کے غلبے اور معاشرے میں عورتوں پر زبردستی کی وکالت کرتا ہے جیسا کہ مذہب کی طرف سے سفارش کی گئی ہے۔ اسلامی قانون کے مطابق ایک سرکش یا نافرمان بیوی کو اپنے شوہر کے انتظامی اختیار کو استعمال کرنے کے حق پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ چیز اُس قرآنی حکم پر مبنی ہے جو شوہر کو بعض حالات میں بیوی کو پیٹنے کی اجازت دیتا ہے۔ (یہاں حوالہ دی گئی آیت ہے ''تم انہیں آخری حربے کے طور پر پیٹ سکتے ہو'' (القرآن 4,34)

تاہم علمانے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ اگرچہ متون نے خفی اشارہ کیا ہے کہ تشدد کی اجازت ہے، لیکن اُنہوں نے یہ بیان نہیں کیا کہ یہ پسندیدہ بھی ہے۔ قرآنی احکامات، حدیث اور سنت کا جائزہ لینے کے بعد ڈوکی اے آل (2003) یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عورتوں پر تشدد اور دُشنام کا کھوج وحی کے متن میں نہیں لگایا جاسکتا۔ پاکستان میں اُن قوانین کو جو ان پابندیوں کی تعریف کرتے ہیں جو عورتوں کی زندگیوں کو بُری طرح متاثر کرتی ہیں، 'روبہ عمل اسلام قوانین کہا جاتا ہے بمقابلہ ایسے کسی قانون کے جو مقدس متون سے اخذ کیا گیا ہو۔ (مک موریس 2001)

غیرت کے نام پر قتل: مطالعے کی دو مثالیں:

پاکستان:

تمام معاشروں میں مذہب سماجی اور ثقافتی طور طریقوں میں نفوذ پذیر ہونا شروع کر دیتا ہے۔ اسی میں سماجی اور ثقافتی زندگی میں مذہب کی قوت مضمر ہے ساتھ ہی ساتھ اس متناقص بالذات قول کی بھی کہ بعض اوقات وہی اعمال یا ریتیں جن سے مذہب منع کرتا ہے اس کی علامت بن جاتی ہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اسلام میں کوئی دینیاتی بنیاد ایسی نہیں ہے جو غیرت کے نام پر قتل کی اجازت دیتی ہو، لیکن پھر بھی پاکستانی معاشرے میں، غیرت کے نام پر قتل مذہب کے ساتھ منسلک ہو گیا ہے۔ تاریخی ذرائع کے مطابق غیرت کے نام پر قتل کی روایت کی تاریخ۔ شمال مغربی پاکستان کے قبائلی علاقوں میں قبل از اسلام کی روایات تک جاتی ہے۔ وہاں سے یہ سندھ کے علاقے تک پھیل گئی جہاں اسے ‘کاروکاری’ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ (سندھ میں غیرت کے نام پر قتل۔ جہاں اس کے شکار لوگوں کو ناجائز تعلقات کا الزام دیا جاتا ہے.... کارو مرد اور کاری عورت ہوتی ہے) اس اصطلاح کا اطلاق عورتوں کے خلاف تشدد پر ہوتا ہے جو اُن کے اُس طرزِ عمل سے پیدا ہوتا ہے، جسے اُن کے خاندان کے مرد، خاندان یا قومیت کی ‘بے عزّتی’ کرنے پر محمول کرتے ہیں۔ وہ حدود جنہیں ایک عورت کو عبور نہیں کرنا چاہئے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وسیع ہو کر بدکاری یا قبل از شادی جنسی عمل سے آگے نکل گئی ہیں۔ اگر عورت شادی یا طلاق کے معاملات میں اپنی خود مختاری کا اظہار کرتی ہے تو وہ اپنی زندگی کو خطرے میں ڈال سکتی ہے۔

پاکستانی معاشرے کی ثقافتی منطق میں، خاص طور پر اس کے قبائلی اور دیہاتی علاقوں میں، عورتوں کو مردوں کی تین انتہائی قابلِ رشک ملکیتوں میں شامل کیا جاتا ہے: زن، زر اور زمین۔ ایک مطالعے کے مطابق سندھ میں نصف کے قریب غیرت کے نام پر قتلوں نے زمین یا سابقہ تنازعات سے تحریک پائی۔ (علی 2001) ایک فعل کو ‘کاروکاری’ قرار دینے سے دوسرے منتقمانہ افعال کو ایک ‘قابل قبول’ قتل میں تبدیل ہونے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ قاتل اپنی ‘ہتک عزت’ کیلئے تلافی کا حقدار ہو جاتا ہے، اور اس طرح قتل ایک منافع کا سودا بن جاتا ہے۔ پولیس غیرت کے نام پر قتل کا اندراج نہ کرنے کیلئے فیس لے سکتی ہے اور اس طرح اکثر اوقات مقامی رہنماؤں کے ساتھ ملی بھگت میں شریک ہو جاتی ہے۔ اب غیرت کے نام پر قتل پاکستان

کے قبائل اور ساتھ ہی ساتھ دیہاتی علاقوں سے رپورٹ کئے جا رہے ہیں ایک اندازے کے مطابق سن 2000 میں تقریباً ایک ہزار یا پوری دنیا کے 25 فیصد غیرت کے نام پر قتل پاکستان میں ہوتے ہیں (نبی، 2001A، بحوالہ علی 2001) جیسا کہ باب 2 میں ذکر کیا گیا 1979ء میں پاکستان میں حدود قوانین کے متعارف کرانے سے صورتِ حال میں مزید اُبال آ گیا ہے اور صورتِ حال عورتوں پر جبر کو مزید سرکاری اشیر واد مہیا کرتی ہوتی محسوس ہوتی ہے۔ نیچے دی ہوئی مطالعے کی مثال پاکستان میں غیرت کے نام پر قتل کی ریت کے بارے میں کچھ ادراک مہیا کرتی ہے۔ نظام انصاف غیرت کے نام پر قتل کے ساتھ کچھ نرمی سے نمٹتے ہیں، اور ایک کم تر سزا دیتے ہیں یا ملزمان کے ساتھ گفت وشنید کر کے معاملے کو حل کرنے کا موقع دیتے ہیں۔

سمیعہ سرور کی مثال:

سمیعہ سرور کی مثال کئی لحاظ سے پاکستان کی صورتِ حال کا علامتی اظہار ہے۔ 6 اپریل 1999 کو 29 سالہ سمیعہ جو کہ دو بچوں کی ماں تھی، طلاق کا مطالبہ کرنے کی بنا پر، لاہور میں اپنے وکیل کے دفتر میں گولی مار کر قتل کر دی گئی۔ سمعیہ پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبے کے شہر پشاور کی ایک معروف طبقہ علیا کے خاندان سے تعلق رکھتی تھی، اس کی ماں ایک میڈیکل ڈاکٹر تھی اور باپ ایک معروف کاروباری تھا۔ قتل ہونے کے وقت سمیعہ قانون کی تعلیم حاصل کر رہی تھی۔ اُس کا جُرم اپنے شوہر سے، جو اُس کا ماموں زاد بھی تھا طلاق طلب کرنا تھا۔ ایک بیوی کا اپنے طور پر طلاق میں پہل کرنا خاندان کیلئے وسیع پیمانے پر شرمندگی لاتا ہے۔ اُس نے اپنے شوہر کے ہاتھوں کئی سالوں تک بُرا سلوک برداشت کیا تھا، اور اپنے گھر والدین کے پاس رہنے کیلئے واپس آ گئی تھی، جسے اُنہوں نے قبول کر لیا تھا۔ جس چیز کو وہ قبول کرنے والے نہیں تھے وہ طلاق تھی، اپنے شوہر سے کئی سال کی علیحدگی کے بعد بھی۔ جب اُس کے والدین حج ادا کر رہے تھے، سمیعہ نے ایک معروف نسائیت پسند خاتون وکیل سے مدد طلب کی جس نے اُس کیلئے عورتوں کی ایک پناہ گاہ میں اُس کے رہنے کا بندوبست کر دیا۔ یہ خبر سُن کر اُس کے والدین واپس آ گئے اور سمیعہ سے ملاقات کرنا چاہی لیکن سمیعہ نے اُن سے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا ایک معروف سیاستدان کی طرف سے مداخلت پر سمعیہ کی وکیل نے سمیعہ کیلئے، اپنے دفتر میں اُس کے والدین کے ساتھ سمیعہ کی ملاقات کی اجازت دے دی۔ یہ ملاقات دس منٹ تک رہی۔ دوسری ملاقات

پر سمیعہ صرف اپنی ماں سے ملاقات پر رضامند ہوئی لیکن کسی اور سے نہیں۔ سمیعہ کی ماں سمیعہ کے چچا کے ساتھ آئی، جسے لابی میں انتظار کرنے کو کہا گیا، اور ایک نامعلوم شخص کے ساتھ، جس کے بارے میں اُس کی ماں نے کہا کہ وہ اُس کا مددگار ہے کیونکہ اُسے چلنے میں سہارے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وکیل کے دفتر میں داخل ہونے پر 'مددگار' نے بندوق نکال لی اور سمیعہ کو سر میں گولی ماردی اور وکیل کو بھی مارنے کی کوشش کی لیکن خوش قسمتی سے وہ بچ گئی۔ جبکہ قاتل کو اُسی وقت قانونی دفتر پر کھڑے محافظ کی طرف سے گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا، ماں اور چچا فرم کے قانونی مددگار کو یرغمال کے طور پر ساتھ لے کر فرار ہو گئے۔ قانونی مددگار کو سمیعہ کی ماں اور چچا نے ہوٹل پہنچ کر سمعیہ کے والد کے ساتھ مل جانے کے بعد رہا کر دیا، جس نے پوچھا کہ آیا 'کام ہو گیا؟'۔ کوئی گرفتاریاں اور کوئی قانونی چارہ جوئی نہیں ہوئی۔ یہ محض جذباتی جُرم نہیں تھا بلکہ بڑی باریکی سے منصوبہ بندی کیا ہوا ایک قتل تھا۔ سمیعہ کے بااثر والدین جانتے تھے کہ وہ سمیعہ کو کسی سزا کے خوف کے بغیر قتل کر سکتے تھے۔ اس قتل نے پاکستان میں عورتوں اور حقوق انسانی کی تنظیموں کے اندر ایک طوفان برپا کر دیا۔ ریاست پُرعزم طور پر خاموش تھی جبکہ پاکستان کی سینیٹ میں مُلک کے قانون سازوں نے غیرت کے نام پر قتل کے دفاع میں، اپنی ثقافتی روایت کا ایک حصہ ہونے کے طور پر دلائل دیئے اور سمیعہ سرور کے قتل کی مذمت میں ایک قرارداد منظور کرنے سے انکار کر دیا۔ (یہ علی 2001 صفحات 33-30، سے لی ہوئی مقدمے کی کارروائی کا مختصر شدہ متن ہے)

غیرت کے نام پر قتل عرب ممالک میں بھی واقع ہو رہے ہیں۔ ایسے قتلوں کے بارے میں متعدد ممالک سے بشمول، اُردن، فلسطین، مصر، شام اور لبنان رپورٹیں موصول ہوئی ہیں۔ جیسا کہ پاکستان کے معاملے میں ہے اس ریت کی قبل از اسلام ابتدا اور صدیوں کی ثقافتی روایت کے ذریعے اس کے ارتقا کی وجہ سے یہ روایت مذہب کے ساتھ گُندھ گئی ہے۔ (دباغ 2005) غیرت کے نام پر قتل صرف عرب مسلمانوں کے ہاتھوں ہی نہیں ہوتے، بلکہ یہ مصر، اردن اور فلسطینی علاقوں میں عرب عیسائی اقلیتوں کے ہاتھوں بھی رونما ہوتے ہیں۔

باسمہ کی مثال (فلسطین):

الغول خاندان کو اپنی بیٹی کو تلاش کرنے اور قتل کرنے میں چھ سال لگے۔ وہ اس کے بعد کہ اُس کے شوہر کو اُس پر وفاشکنی کا شک ہو گیا تھا، اپنی جان کے ڈر سے ایک آدمی کے ساتھ

بھاگ گئی۔ اُس کے شوہر نے اُسے طلاق دے دی اور اُس نے چھپ کر دوسرے آدمی سے شادی کر لی۔ لیکن اُس کے گاؤں میں جہاں ایک عورت کی پاکدامنی ہر ایک کا معاملہ ہوتا ہے، اُس کے خاندان سے نفرت پھیلتی رہی، باسمہ ایک معروف دیہاتی خاندان سے تعلق رکھتی تھی۔ اُس کی ماں کے مطابق ''ہماری توہین ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ میرے بھائی اور اُس کے خاندان نے ہمارے ساتھ بولنا چالنا بند کر دیا تھا۔ یہاں تک کہ کوئی بھی ہم سے ملتا نہیں تھا۔ وہ صرف یہ کہتے تھے کہ ہمیں اُسے قتل کرنا ہوگا'' باسمہ کی ماں بندوق اُٹھا کر اُسے تلاش کرتی پھرتی تھی۔ آخر کار یہ اُس کا 16 سالہ بھائی تھا، جو اُس کے بھاگنے کے وقت صرف 10 سال کا تھا، جس نے لبلبہ دبایا۔ اُس کے 18 سالہ بھائی انل نے کہا ''اب ہم اپنا سر اُونچا کر کے چل سکتے ہیں''۔

فلسطینی معاشرے کی ثقافتی منطق میں، باسمہ کے قتل کے فعل نے الغول خاندان کی عزت کو بحال کر دیا تھا۔

عزت کیا ہے؟ ایک نوجوان مصری صحافی عبیر عالم کو یاد تھا کہ کس طرح ایک ہائی سکول کے حیاتیات (بائیالوجی) کے اُستاد نے نسوانی افزائش نسل کے نظام کا خاکہ کھینچ کر اور فُرج کے داخلے کی طرف اشارہ کر کے اس کی وضاحت کی تھی۔ ''یہ ہے وہ جگہ جہاں خاندان کی عزت واقع ہے'' اُستاد نے اعلان کیا۔ عرب دُنیا میں نسوانی پاکدامنی کو فخر سے زیادہ، دیانتداری سے زیادہ، کسی بھی ایسی چیز سے زیادہ جو ایک آدمی کر سکتا ہے ایک انمٹ خط کے طور پر، احترام اور شرمندگی کے درمیان ایک سرحد کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ایک غیر پاکدامن عورت ایک قاتل سے بھی بدتر ہے، جو صرف ایک شخص کو شکار نہیں کرتی بلکہ اپنے خاندان اور اپنے قبیلے کو بھی شکار کرتی ہے۔ یہ ایک ناقابل معافی منطق ہے اور اس کا نتیجہ، صدیوں سے لے کر اب تک، قتل رہا ہے...... لڑکیوں اور عورتوں کا اپنے رشتہ داروں کی طرف سے قتل، تاکہ اُس عزت کو صاف کیا جا سکے جسے داغدار کر دیا گیا ہے (یہ ایک مضمون بعنوان، عرب عزت کی قیمت: ایک عورت کا خون، از ڈگلس جہل، نیویارک ٹائمز، جون 20-1999، کا ایک مختصر شدہ قتل ہے)۔

پوری عرب دُنیا میں، اُردن، مصر، شام، لبنان فلسطینی علاقوں اور اسرائیل عربوں کے ہاں، فعالیت پسندوں کی ایک نئی نسل نے ان قتلوں کے خلاف جنگ شروع کر دی ہے۔ ان فعالیت پسندوں پر اکثر عرب طور طریقوں اور ثقافت پر حملے کے الزامات لگائے جاتے ہیں۔ اُردن میں شاہ عبداللہ کی ماتحت حکومت نے مرحوم شاہ حسین اور ملکہ نور کی قائم کی ہوئی مثال پر عمل

کرتے ہوئے غیرت کے نام پر قتل کو عوامی دائرے میں لانے میں مدد کی، اس جنگ میں شامل ہونے کا وعدہ کیا ہے۔ جون 1999 کے آغاز میں اُردن میں ایک کانفرنس میں علاقے سے آئے ہوئے وفود سے یہ کہا گیا کہ وہ اس صورت حال کا جواب حساس طریقے سے دینے کیلئے طریقے وضع کریں۔ لیکن وہ لوگ جو اس جنگ میں شریک ہیں کہتے ہیں کہ اُس مخالفت کے حجم کے بارے میں جو اُنہیں برداشت کرنا پڑتی ہے مبالغہ آرائی کرنا مشکل ہے (جہل 1999)۔

جدول 7.8 مختلف ممالک میں غیرت کے نام پر قتل کے تخمینہ جات

مُلک	تخمینہ تعداد سالانہ	تبصرہ اور ذرائع
مصر	52	1997 میں (خواتین کا بین الاقوامی منظّم سلسلہ 1999)
جرمنی	6	2004-5 میں تُرکی قومیت کے اندر (ٹیل اینڈ سینوٹ 2005)
اُردن	20-30	حسینی 1998، واروک 2005 قانون اب تک کم کی ہوئی سزا دیتا ہے اگر ایک آدمی غیظ وغضب کے دورے میں قتل کرے
عراق	نامعلوم	2000 میں درجنوں طوائفوں کا سر بغیر عدالتی کارروائی کے قلم کر دیا گیا۔ 1990 کی دہائی کے وسط میں 250 خواتین کو آزاد عورتوں کی تنظیم، کی طرف سے غیرت کے نام پر قتل سے بچا لیا گیا (سب لیڈ 2003) امریکی قبضے کے بعد اس رواج کے دوبارہ اجرا کے بارے میں رپورٹیں ہیں۔
پاکستان	1000-2000	رضوی 2002 مستخان 2000۔ قتلوں کو خودکشیوں کے فطری اسباب کے طور پر پردہ ڈال دیا گیا۔ غیرت کے نام پر قتل بطور قتل کے قابل سزا ہے، لیکن اسلامی شقوں کے تحت ملزم متاثرہ خاندان کے ساتھ معافی کی گفت وشنید کر سکتا ہے۔
لبنان	25-35	امریکی محکمہ داخلہ 2002
ترکی	43	2004 میں رپورٹ دی گئی، لیکن حقوق انسانی کے گروپ کہتے ہیں کہ تعداد لیکن زیادہ ہے، جسے خودکشیوں یا گمشدہ افراد کی رپورٹوں کے پردے کے نیچے چھپایا گیا ہے۔ (آرسو 2005)
فلسطینی علاقہ جات	20	رگی 1998، واروک 2005
دولتِ متحدہ (برطانیہ)	18	2005 میں 59 خودکشیوں کے معاملات ابھی تک زیرِ تحقیق تھے
یمن	400	1997 میں (یونیسف 2000)

جیسا کہ پہلے ذکر کیا، غیرت کے نام پر قتل کی رپورٹیں اُردن، یمن، لبنان، فلسطین، شام، عراق، سعودی عرب، ترکی مراکش، کوسووو، یوگنڈا، ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش، اور ساتھ ہی جرمنی، ناروے، اٹلی، یو ایس اے، اور برطانیہ کے مسلم طبقات میں سے بھی آئی ہیں۔ (اوپر جدول 7.5 دیکھئے) یہ ریت بحیرۂ روم کے اردگرد کے ممالک مثلاً یونان، اٹلی اور سپین میں بھی پائی گئی ہے (علی 2001)۔ برازیل، پیرو، وینزویلا، اور ہیٹی نے حال ہی تک اُن لوگوں کیلئے نرمی کی گنجائش رکھی ہے جو یہ دعویٰ کریں کہ اُنہوں نے یہ فعل اپنے خاندان کی عزت کے جائز دفاع کیلئے کیا ہے۔ ان قانونی شقوں کا سُراغ فرانسیسی اور پُرتگیزی سامراجی قانونی نظام میں لگایا جا سکتا ہے۔ (وارِک 2005) بہت سے مسلم ممالک کے ہاں اُن کے مخصوص نظامِ انصاف کے اندر نرمی برتنے کی شقیں موجود ہیں، ایک کم تر سزا دینے کی یا اس قسم کے جرائم کے ملزموں کے ساتھ گفت و شنید کر کے فیصلہ کرنے کی۔ ان خصوصی شقوں کو حذف کرنے کی کوششیں زیادہ کامیاب ثابت نہیں ہوئیں۔

غیرت کے نام پر قتل کے رواج کی مذمت کرنے کی مہم کی قیادت قومی اور بین الاقوامی تنظیموں نے کی ہے۔ جن میں ایمنسٹی انٹرنیشنل، ہیومن رائٹس واچ، ویمن یونگ انڈر مسلم لاز، ورلڈ ویمن لائرز، شرکت گاہ، عورت فاونڈیشن، یونیسف، اور یونائیٹڈ نیشنز شامل ہیں۔ اس رواج کی مذمت کرنے کی قراردادوں کے مسودے امریکہ کے ایوان نمائندگان اور اقوامِ متحدہ میں تیار کئے گئے ہیں۔ اقوام متحدہ کی ایک قرارداد کے مسودہ پر جو ماورائے عدالت قتل، مختصر سماعت کے یا من مانے قتل کا ختم کرنے کا تقاضا کرتا تھا، بحث 2002 میں کی گئی۔ اسلامی کانفرنس کی تنظیم نے ترامیم پیش کیں جن میں ایک ایسی ترمیم بھی شامل تھی جو حکومتوں کے دائرہ کار تفتیشی ترجیحات کی ایک فہرست کو قرارداد سے خارج کرنے کیلئے تھی، بشمول ''غیرت کے نام پر یا جذبے کے نام پر قتل کے تمام مقدمات کے'' اسے مسترد کر دیا گیا۔ قرارداد کا فعال پیرا 6 جو لوگوں کے حقوق پر زور دیتا تھا اور جو اُن قتلوں سے متعلق تھا جن کی تفتیش حکومتوں کو مکمل طور پر کرنی چاہیے، 34 کے مقابلے میں 92 ووٹوں سے منظور کر لیا گیا اور 28 غیر حاضر تھے۔ مصر، پاکستان، شام، ملائشیا، ایران، لیبیا اور لبنان اس پیرے کے خلاف بولے اور کہا کہ وہ اس کے خلاف ووٹ دیں گے۔ اُن کے کچھ دلائل یہ تھے کہ 'پھانسی' اور 'قتل' قابلِ تبادلہ ہو گئے ہیں، 'جنسی رُخ بندی' کو اُن وجوہات کی فہرست میں شامل کر لیا گیا ہے کہ لوگ ایسے امتیاز کے تابع کیوں ہوں جو تشدد اور قتل کی طرف لے جائے۔ (یو این تیسری کمیٹی 2002) تلخ حقیقت یہ ہے کہ عورتوں کے خلاف ایک قبیح اظہارِ تشدد

کے طور پر غیرت کے نام پر قتل کی ریت پاکستان سمیت مختلف اسلامی ملکوں کی ثقافتی روایات میں رچی بسی ہے، جسے ختم کرنے کیلئے مسلم مما لک کی حکومتیں پوری قانونی قوت کے ساتھ اس سے نمٹنے میں ہچکچاہٹ کا شکار ہیں۔

بحث:

تمام انسانی معاشروں کو تین چیلنجوں کا سامنا ہے، جن کے ساتھ اُنہیں نمٹنا ہے تا کہ وہ اپنی بقا کی ضمانت حاصل کر سکیں۔ وہ یہ ہیں: اُن کے ارکان کی موت، نئے ارکان کے ذریعے اُن کی جگہ کا پُر ہونا، اور نئے ارکان کی معاشرے کے سماجی طور طریقوں اور ثقافتی رسم ورواج کے اندر مناسب طور پر سمانا۔ ان ہمہ گیر مسائل سے نمٹنے کیلئے ہر معاشرے میں ایک واضح اداراتی ڈھانچہ کام کرتا ہے۔ مذہب ان چیلنجوں سے نمٹنے میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ یہ زندہ لوگوں کے آگے موت اور مرنے کی تشریحات پیش کرتا ہے، اور اپنے اخلاقی اور اخلاقیاتی ضابطوں کے ذریعے انسانی جنس کو باضابطہ بنانے کیلئے میکانزم مہیا کرتا ہے، جو کہ افزائش نسل اور انسان کی معاشرہ سازی کیلئے ضروری ہیں۔ ابراہیمی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام اپنے پیروکاروں کو موت کی حقیقت اور راز کو قبول کرنے اور انسانی جنس کو کنٹرول کرنے کے قابل بنانے میں بہت کامیاب رہے ہیں۔ اس باب کے تناظر میں ان موضوعات پر بھرپور بحث کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن میں صرف ایک بنیادی پہلو پر توجہ مرکوز کروں گا یعنی انسانی جنس کے کنٹرول پر۔ میری دلیل یہ ہے کہ اسلام میں عورتوں کا سماجی کنٹرول، جس کا علامتی اظہار پردے، عورتوں کی علیحدگی، پدرسری نظام اور غیرت کے نام پر قتل سے ہوتا ہے، اسلام میں جنس کے کنٹرول سے گہرے طور پر منسلک ہیں۔ پہلے میں ان مسائل سے متعلقہ تجربی شہادت، اُن کے مفہوم اور اہمیت پر مختصر بحث کروں گا، اس سے پہلے کہ میں اس موضوع کی طرف آؤں کہ انہیں خصوصی طور پر انسانی جنس کے کنٹرول اور عمومی طور پر انسانی جسم کے ساتھ کیسے منسلک کیا جا سکتا ہے۔

ابراہیمی مذاہب میں اسلام عورتوں کے مقام کو بہتر بنانے کیلئے دینیاتی اور سماجی بنیادیں رکھنے، اور سب سے اہم، اُنہیں ایک مکمل شخصیت عطا کرنے والا سب سے پہلا مذہب تھا۔ علما کے ہاں اس بات پر عمومی اتفاقِ رائے ہے کہ عورتوں اور بچوں کے مقام کی حفاظت اور بہتری حضرت محمد ١ کے سماجی منصوبے، میں ایک اہم قدم تھا۔ تاہم مقدس کتب کی من پسند، لفظی، بلاسیاق وسباق، اور غیر تاریخی تشریحات کے ذریعے ان کوششوں کو مسلمان علما اور حکمرانوں کی

اکثریت کے ہاتھوں ناکام بنادیا گیا۔ ان لوگوں نے جنہوں نے مقدس کتب کی تشریح اس طرح کی جس نے عورتوں کو بُری طرح متاثر کیا، مذہب کو اغوا کرلیا، اسلام میں عورتوں کی حیثیت کے بارے میں ایک اہم اور خوب محقق کتاب میں خالد ابوالفضل نے یہ دکھایا ہے کہ اسلام میں زن بیزاری کے رویے بنیادی طور پر فتنہ کے عقیدے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ پردے، لباس کے ضابطوں، اور پدرسری نظام، جنہوں نے زن بیزاری کو ایک داراتی شکل دی، کے بارے میں کثیر تعداد میں فیصلوں میں، صدیوں سے علما بنیادی طور پر فتنہ سے اجتناب کرنے کے بارے میں فکرمند تھے۔

تاہم، جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، فتنہ کے بارے میں زیادہ تر فیصلے اس مشکوک منطق پر مبنی ہیں کہ مردوں کی ناپاک کمزوریوں کی قیمت عورتوں کو ادا کرنی چاہیے۔ عورتوں کو مصنوعی طور پر ورغلاہٹ کے مجسموں کے طور پر پیش کرنے سے مسلمان علما، حیا کو نہیں بلکہ بے حیائی کو پروان چڑھاتے ہیں۔ بجائے عورتوں کی جسمانی خصوصیات سے نگاہیں ہٹانے کے وہ نگاہوں کو عورتوں پر محض اُنہیں ایک جسم تصور کرتے ہوئے گاڑ دیتے ہیں۔ ایسا کرنے میں وہ عورتوں کو مردوں کے استعمال کی اشیا بنا کر پیش کرتے ہیں اور یہ چیز بے حیائی کی انتہا ہے۔ فتنہ کی روایت ایک تجربی حقیقت کو نہیں بلکہ ایک معیاراتی اصول کو بیان کرتی ہے، جسے بطور ایک وحی شدہ حقیقت کے تسلیم کرنا لازمی ہے۔ فتنہ کی روایات، جیسا کہ ہم نے دیکھا، شہادت کے غلط استعمال پر اور اس شہادت پر تنقیدی ادراک کا اطلاق نہ کرنے پر مبنی ہیں۔ نتیجے کے طور پر نصف مسلم آبادی پر ناقابلِ برداشت ناانصافی مسلط کی جاتی ہے۔ تاریخی اور ہم عصر تعبیری حلقوں نے، مسلم معاشروں میں عورتوں کی حیثیت مقام اور کردار کے بارے میں مسلم حسیت کو گہرے طور پر متاثر کیا ہے جیسا کہ اس باب میں پیش کئے گئے اور بحث کئے گئے اعداد و شمار سے منعکس ہوتا ہے۔ حجاب کو عمومی طور پر نسوانیت کے ایک اضافہ کار کی نسبت زیادہ اہم طور پر ایک اسلامی فریضے اور نسوانی حیا کے اظہار کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ ترک جواب دہندگان حجاب کے بارے میں ایرانیوں اور ملائشیاؤں زیادہ محتاط تھے۔ پردے، حجاب کے مفہوم، عورتوں کی علیحدگی، پدرسری نظام اور غیرت کے نام پر قتل سے متعلق شہادت، اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ یہ مسائل پیچیدہ طریقِ ہائے عمل کا نتیجہ ہیں۔ اس میں ہر ملک کے مروجہ سماجی، معاشی اور سیاسی حالات شامل ہیں، جو روایتی اسلامی اصولوں اور مقامی ماحول میں اُن کے حقیقی عمل کے درمیان واسطہ بنتے ہیں۔ ان مسائل کے بارے میں رویوں کی تشکیل میں روایتی اسلامی نظریے کی نسبت ملک کے سیاسی اور مادی حالات

زیادہ مضبوط طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

پردے سے متعلق سوال نے خصوصی طور پر یہ کھوج لگایا کہ آیا عورتوں کو جنسی طور پر جذبات انگیز اور مردوں کو ورغلانے کی اہل سمجھا جاتا ہے اور کیا مردوں کی طرف سے جنسی بے راہ روی کے امکان سے بچنے کیلئے، پردہ اور عورتوں کی علیحدگی کو ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ بیان کو شعوری طور پر اس طرح کا لفظی جامہ پہنایا گیا تھا تاکہ یہ، جنسی خواہش کو بیدار کرنے میں مردوں کے کردار سے متعلق کوئی سوال نہ اُٹھائے۔ اس کا مطلب تھا کہ صرف عورتوں پر مناسب جنسی طرزِ عمل اختیار کرنے کی ذمہ داری ہے۔ عورتوں کے اسلامی لباس کی پابندی کے بارے میں سوال، پردے اور عورتوں کی علیحدگی بطور مردوں اور عورتوں کے درمیان موزوں جنسی اور سماجی تعلق کی ضمانت حاصل کرنے کے ایک ذریعے سے متعلق سوال کی ایک ناگزیر توسیع تھی۔ نتائج جواب دہندگان کے ہاں مضبوط حمایت کا انکشاف کرتے ہیں۔ یہ حمایت انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان اور مصر میں بہت بھرپور تھی اور مردوں میں عورتوں کی نسبت زیادہ واضح تھی، ایران کا نمونہ اس سے ملتا جُلتا تھا لیکن زیادہ معتدل تھا۔ پردے اور علیحدگی کے بارے میں حمایت قزاقستان اور ترکی میں سب سے کم تھی، جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی تھی کہ قزاقستان میں کمیونزم کی ریاستی پالیسی اور ترکی جمہوریہ کے تحت سخت سیکولر پالیسیاں، ان علاقوں میں مسلمانوں کے رویوں کی تشکیل کرنے میں اسلامی اصولوں کی نسبت زیادہ ممد و معاون تھیں۔

انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان میں اور قدرے کم تر ایران اور مصر میں پردے اور علیحدگی کے بارے میں عورتوں کے ہاں حیرت انگیز طور پر مضبوط حمایت، غالب معیاراتی ساختوں کی قوت کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہی منطق، قزاقستان اور ترکی میں پردے اور علیحدگی کی حمایت کی کم سطح کی وضاحت کرے گی۔ تعلیم کا معیار پردے اور علیحدگی کے بارے میں رویوں کو متاثر کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے لیکن مختلف طریقوں سے۔ مصر، پاکستان، انڈونیشیا اور ملائشیا میں اس کا کوئی اثر نہیں تھا، ایران اور ترکی میں یہ بالعکس طور پر مربوط تھا، لیکن قزاقستان میں یہ تعلق براہِ راست اور مثبت تھا۔ اس نمونے کو مزید تحقیق اور زیادہ تفصیلی تجزیے کی ضرورت ہے، جس کا میں اپنے مستقبل کے مطالعات میں بیڑا اُٹھانے کی اُمید رکھتا ہوں، مسلم خواتین کیلئے لباس کے ضابطوں کے بارے میں رویے ایسے نمونے کی عکاسی کرتے ہیں جو شدت میں قدرے زیادہ ہیں لیکن ویسے اُن نمونوں سے بہت مشابہہ ہیں جن کا ذکر پردے کے ضمن میں کیا گیا۔

پدرسری نظام سے متعلق سوال کا مقصد ان رویوں کا کھوج لگانا تھا کہ خاندان اور معاشرے کے استحکام کی یقین دہانی حاصل کرنے کیلئے، عورتوں کو صحیح کردار اپنانے کیلئے مردوں کی رہنمائی کی ضرورت ہے۔ اگر ایسا ہو تو مردوں کا عورتوں پر غلبہ قابلِ جواز ہوگا۔ اس بات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ پدرسری نظام میں مضمر منطق صنفی غلبہ ہے، اس سوال کے جوابات براہِ راست پدرسری نظریے کے غلبے کی عکاسی کرتے ہیں۔ پدرسری نظام کی حمایت مصر، انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان میں بلند ترین تھی۔ ایران میں یہ معتدل تھی اور قزاقستان اور ترکی میں نسبتاً کم تر تھی۔ جیسا کہ ایک شخص توقع کر سکتا ہے، پدرسری نظام کے بارے میں خواتین کے رویے مردوں کے رویوں کی نسبت قابلِ لحاظ حد تک کم تر تھے۔ عمومی طور پر پدرسری رویے عمر کے ساتھ مثبت طور پر باہم منسلک تھے اور تعلیم کے ساتھ اُنہوں نے منفی باہمی تعلق کا اظہار کیا جو ترکی اور ایران میں خاص طور پر مضبوط تھا۔

کچھ نتائج وجدان مخالف ہیں۔ اگر ہم عصر، انڈونیشیا، ملائشیا اور پاکستان کا تقابل کریں تو انڈونیشیا، ملائشیا، اور مصر میں خواتین کو پاکستان کی خواتین کی نسبت شہریت کا اعلیٰ معیار حاصل ہے۔ تو پھر ایسا کیوں ہے کہ اُن ممالک میں جہاں خواتین کو زیادہ آزادی حاصل ہے اُن کے رویے زیادہ قدامت پرستانہ ہیں؟ اقوام متحدہ کی طرف سے ہیومن ڈویلپمنٹ رپورٹ(1996) کے اعداد و شمار یہ ظاہر کرتے ہیں۔ کہ صنفی ترقی کا اشاریہ، ایک ایسا اشاریہ جو یہ اندازہ لگانے کیلئے تیار کیا گیا ہے کہ آیا عورتیں اور مرد معاشی اور سیاسی زندگی اور فیصلہ سازی میں فعال طور پر شریک ہونے کے اہل ہیں، سوائے پاکستان کے تمام ممالک کیلئے نسبتاً بلند تر ہے۔ (یو این ڈی پی 2004: جدول 24) صنفی ترقی کا اشاریہ (GDI) دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ عوامی زندگی کے پہلوؤں میں، اپنے مرد متقابلین کے حوالے سے، خواتین کی قوت اور اختیار، کی اضافی سطح پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ مختصراً جی ڈی آئی کو خواتین کی شہریت کے معیار کا ایک نیابتی خلاصہ سمجھا جا سکتا ہے۔ ترقی یافتہ صنعتی ممالک کیلئے جی ڈی آئی کا پیمانہ 0.9 سے اوپر ہے، انڈونیشیا کیلئے جی ڈی آئی کا پیمانہ 0.685، مصر کیلئے 0.635 ترکی کیلئے 0.746 ایران کیلئے 0.713، قزاقستان کیلئے 0.761 اور پاکستان کیلئے یہ صرف 0.471 ہے۔

مختلف ممالک کے ایچ ڈی آئی کے پیمانوں کے مفہوم میں اُن کے تقابل سے پیدا ہونے والا سوال یہ ہے۔ کہ پدرسری نظام کی حمایت، پاکستان میں اسلامی طور پر زیادہ روایتی مصر، ملائشیا

اور انڈونیشیا کے مقابلے میں کم تر کیوں ہے؟ اس عدم مساوات کی ایک ممکنہ توجیہ، صنفی مساوات اور مردوں کے رُتبے کے درمیان تعلق ہے۔ اوپر حوالہ دیئے گئے ایچ ڈی آئی کے پیمانے واضح طور پر یہ رہنمائی کرتے ہیں کہ خواتین کی شہریت کا معیار مصر اور انڈونیشیا میں پاکستان کی نسبت خاصا برتر ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ مردوں کے مقابلے میں خواتین نے مصر اور انڈونیشیا میں زیادہ معیار حاصل کرلیا ہے۔ اس کا ایک عمرانیاتی نتیجہ یہ ہے کہ عورتوں کے مقابلے میں مرد مصر اور انڈونیشیا میں مرتبے کے نقصان کے تجربے سے گزرے ہیں۔ پاکستان میں عورتوں کی شہریت کا معیار نسبتاً ترقی پذیر ہے، لہٰذا مردوں نے مرتبے کے مقام کا وہی نقصان برداشت نہیں کیا جیسا کہ مردوں نے مصر اور انڈونیشیا میں کہا ہے۔

ایک مناسب نتیجہ جو ہم اس سے اخذ کرسکتے ہیں یہ ہے کہ مردوں کی طرف سے برداشت کئے جانے والے مرتبے کے نقصان کے درجے کا تعلق، پردے، علیحدگی اور پدرسری نظام کے بارے میں رویوں سے ہے، مسلم معاشروں میں جہاں مردوں نے عورتوں کے مقابلے میں رُتبے کے زیادہ نقصان کا تجربہ کیا ہے اُنہوں نے اس کی تلافی عورتوں کے بارے میں زیادہ رجعت پسندانہ رویے اپنا کرکی ہے، جس میں پردے علیحدگی اور پدرسری نظام کی حمایت شامل ہے یہ چیز ملائشیا انڈونیشیا مصر اور پاکستان میں مردوں کے رویے میں اختلاف کی وضاحت کرے گی۔ اس کا مُرادی مفہوم یہ ہے کہ مسلم ممالک میں جوں جوں خواتین کی حیثیت اور مقام حکومتی پالیسیوں کے نتیجے میں مزید بہتر ہوں گے، تو مسلم خواتین کو سماجی مزاحمت کی نئی، شکلوں کا سامنا کرنے کی توقع رکھنی چاہیے۔ ایک شکل جو یہ مزاحمت اختیار کرسکتی ہے وہ ایسی بنیاد پرست اسلامی تحریکوں کا اُبھرنا ہے، جو اسلامی اصولوں کو قائم کرنے کی کوشش کریں گی، جس میں روایتی اصولوں کی طرف سے مقرر کردہ خطوط پر صنفی تعلقات کا نظم وضبط بھی شامل ہوگا۔

تاہم یہ نمونہ، مذکورہ بالا چار ممالک میں خواتین جواب دہندگان کے ہاں نسبتاً روایتی خیالات کے غلبے کی وضاحت نہیں کرتا۔ اس کی سب سے زیادہ ممکنہ توجیہ یہ ہے کہ وہ حالات جو مردوں کے غلبے اور کنٹرول کی حمایت کرتے ہیں، عورتوں کے دُنیا کے بارے میں خیالات پر طاقتور معاشرتی اثرات کے طور پر کام کرتے ہیں، لہٰذا عورتیں پردے اور پدرسری نظام کے بارے میں اپنے خیالات کو مسئلہ نہیں سمجھتیں۔ یہ اعداد وشمار ایک اور ممکنہ توجیہ کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ عمومی طور پر، سماجی گروپوں کے ساتھ انفرادی وفاداری، اُس گروپ کی فرد کی

ضروریات اور خواہشات کو پورا کرنے کی مُدرکہ قابلیت کے مطابق مختلف، ہونے کا رُجحان رکھتی ہے۔ فرد کی گروپ کے ساتھ وفاداری اور مماثلت میں اضافہ ہوتا ہے، اگر گروپ کو فرد کی ضروریات کی تسکین کرنے والا پایا جائے۔ اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ معاشرے جو عورتوں کیلئے اداراتی مساوات کو ترقی دینے والے حالات پیدا کرنے میں زیادہ کامیاب ہوں گے، وہ عورتوں میں معاشرے اور اس کی غالب اقدار کے ساتھ زیادہ مماثلت پیدا کریں گے۔ اس مطالعے سے حاصل شدہ اعداد و شمار اس مفروضے کی کچھ حمایت مہیا کرتے ہیں جب ہم ان اقدار اور خواتین کی شہریت کے معیار کے بارے میں، ملائشیا، انڈونیشیا پاکستان اور مصر میں خواتین کے رویوں کا تقابل کریں۔ تاہم ہوسکتا ہے یہ رائے قزاقستان، ایران اور ترکی کے معاملے میں قابل اطلاق نہ ہو، اس وجہ سے کہ ان ممالک میں انفرادی اور اجتماعی تشخصات کی تشکیل کرنے میں اسلامی اقدار کی نسبت ریاستی نظریے نے زیادہ غالب کردار ادا کیا۔

آخری بات، جائزہ لئے ہوئے ممالک میں، پردے، عورتوں کی علیحدگی اور پدرسری نظام کے بارے میں رویوں سے متعلق نتائج کا مجموعی ڈھانچہ، یہاں پیش کئے گئے مفروضے کی تصدیق بھی کرتا ہے کہ سماجی طور پر کئے گئے رسوم و رواج، انسانی جنس کو ضابطے میں رکھنے کے موثر ذرائع ہو سکتے ہیں۔ انسانی جنس، تمام معاشروں میں ثقافتی طور پر انتہائی منظّم طرز ہائے عمل میں سے ایک ہے۔ (حسن 1982) ایسے نظم و ضبط کے بغیر کوئی بھی معاشرہ زندہ نہیں رہ سکتا۔ اس نظم و ضبط کے گردار تقا پذیر ہونے والے بہت سے اصول براہِ راست یا بالواسطہ طور پر نئے ارکان کی بقا اور اُنہیں جاری رشتہ داری کے نظاموں میں مناسب سماجی شناختیں دینے کو یقینی بنانے سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ تاریخ کے بہت سے حصے میں جنس اور افزائشِ نسل کے درمیان ایک مضبوط تعلق رہا ہے بہت سے تنظیمی معیاروں نے صنفِ نازک کے جنسی طرزِ عمل اور نتیجۃً اُن کے نجی اور عوامی سماجی کرداروں پر اور زیادہ پابندیاں عائد کیں۔ تاہم بیسویں صدی میں جنس اور افزائش نسل کے درمیان تعلق کے ٹوٹنے کے ساتھ ہی ان میں سے بہت سے معیار اپنی مناسبت اور تنظیمی کردار کھوتے جا رہے ہیں۔ اب افزائشِ نسل جنسی ملاپ کا ناگزیر نتیجہ نہیں ہے۔ صنعتی معاشروں میں یہ عمل کم صنعتی معاشروں کی نسبت کہیں زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ بہت سے ممالک میں بشمول مسلم ممالک کے مضبوط ثقافتی روایات کے باوجود، جنس کو متاثر کرنے والے تنظیمی معیاروں کی کمزوری آخرکار عالمگیر ہو جائے گی۔ جب ایسا واقع ہوگا تو ہوسکتا ہے یہ چیز عورتوں کے قدیم، ثقافتی طور پر

جڑیں رکھنے والے ایسے معیارات سے زیادہ آزادی حاصل کرنے کی طرف لے جائے، جنہوں نے معاشرے میں اُن کے سماجی کرداروں اور مقام کو کم کرنے میں ایک معاون کردار ادا کیا۔

نتیجہ:

صدیوں کے عمل میں، مقدس متون کی تعبیرات نے مسلم معاشروں میں انسانی جنس کا ایسا تصور پیدا کر دیا ہے جو یہ قرار دیتا ہے کہ عورتیں نہ صرف جنسی مخلوق ہیں بلکہ مجسم جنس ہیں۔ یہ عورتیں ہی ہیں جو جنسی طور پر ہیجان انگیز ہیں اور مردوں کو ورغلانے کے قابل ہیں۔ پردے اور عورتوں کی علیحدگی، مردوں کی طرف سے جنسی لغزش کے امکان سے بچنے کیلئے اور ساتھ ہی ساتھ خاندان کے استحکام کو یقینی بنانے کیلئے مطلوب چیز ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ غالب کردار منسلک ہے، جو خاندان کے نجی دائرے میں اس کی مناسب طور پر کام کرنے کیلئے مردوں کے سپرد کیا جاتا ہے۔

اس باب میں پیش اور تبصرہ کی گئی شہادت اس مفروضے کیلئے بہت مضبوط حمایت مہیا کرتی ہے کہ پردے، عورتوں کی علیحدگی اور پدرسری نظام کے بارے میں رویے، انسانی جنس کی ضابطہ بندی سے متعلق ہیں۔ مصر، پاکستان، ملائیشیا، ایران اور انڈونیشیا جیسے معاشروں میں، جن میں شادی اور خاندان سے باہر مرد اور عورت کے درمیان کسی قسم کے جنسی تعلق پر شدید پابندیاں ہیں، پردے اور پدرسری نظام کے بارے میں رویے انتہائی شدید اور انتہائی قدامت پسندانہ ہیں۔ تُرک اور قزاق معاشروں میں جہاں ایسی ریتوں کو ثقافتی طور پر تو قبول کیا جا سکتا ہے، لیکن عورتوں اور مردوں کے درمیان قبل ازازدواج جنسی تعلق پر کم تر سیاسی طور پر لاگو شدہ پابندیاں ہیں، پردے اور پدرسری نظام کے بارے میں رویے اُن رویوں کے بالکل برعکس تھے جن کا اظہار مصر، پاکستان، ملائشیا، ایران اور انڈونیشیا کے جواب دہندگان نے کیا۔ ہمیں ان مسائل کا مزید کھوج لگانے کیلئے زیادہ مرتکز شہادت کی ضرورت ہے، جو بدقسمتی سے اس مطالعے کو دستیاب نہیں ہے۔ جنس، پردہ، پدرسری نظام اور غیرت کے نام پر قتل، کے بارے میں رویوں کے درمیان تعلق کے امکان کو پیش کرنے سے ہم اس مسئلے پر، پُراُمید طور پر مزید بحث مباحثے کو متحرک کر سکیں گے۔ یہاں پیش کئے گئے استدلال کا عمرانیاتی مفہوم یہ ہے کہ جیسے جیسے انسانی جنس کے بارے میں رویے بدلیں گے، ویسے ویسے پردے عورتوں کی علیحدگی اور پدرسری نظام اور غیرت کے نام پر قتل کے بارے میں رویوں میں تبدیلی آئے گی۔

باب 8

عالمگیریت اور اسلامی اُمّہ

تعارف

اسلام دُنیا کا دوسرا سب سے بڑا مذہب ہے، جس کے پیروکاروں کا تخمینہ 1.5 ارب ہے، جو دُنیا کی آبادی کا 25 فیصد بنتے ہیں۔ ان میں سے تقریباً 1.1 ارب پینتالیس مسلم اکثریتی ملکوں میں رہتے ہیں اور باقیماندہ 400 ملین 149 ممالک میں اقلیتوں کے طور پر رہتے ہیں۔ اسلامی علما کے نزدیک مسلم دُنیا ایک اُمّہ کی تشکیل کرتی ہے..... ایک عالمگیر قومیت جو مشترکہ مذہب اور اس کے قانون کے نفاذ پر مبنی ہے۔ (چوہدری 1994: دلال 1995: رحمان 1989: فان گرون بام 1961: احمد 1997)۔ یہ باب اہل ایمان کی اس عالمگیر قومیت پر اثر کا کھوج لگانے سے پہلے اُمّہ کے تصوّر کا جائزہ لے گا۔

اسلامی اُمّہ: ایک مختصر تاریخی عمومی جائزہ:

اُمّہ کا تصور اسلام کے اوائل سے ہی مسلمانوں کے تخیل کو خاص طور پر مسلمان دانشوروں کو ایک جذبہ عطا کرتا رہا ہے۔ اُمّہ کی اصطلاح قرآن کریم میں ساٹھ سے زیادہ مرتبہ نمودار ہوتی ہے، جہاں اس کے کثیر اور متنوع معانی ہیں جو ایک پیغمبر کے پیروکاروں سے لے کر یا نجات کے ایک اُلوہی منصوبے سے لے کر، ایک مذہبی گروہ، معتقدین کی ایک بڑی قومیت کے اندر ایک چھوٹے گروہ، گمراہ لوگوں اور ایک نظامِ ہستی تک پھیلے ہوئے ہیں۔

(دلال 1995: فان گرون بام 1961، 1962: رحمان 1989: نیوون ہنجرے 1959: ڈینی 1975: گیاناکس 1983)۔

واٹ (1955) کے مطابق اُمہ ایک لچکدار تصور ہے جسے معانی کا ایک نیا رنگ دیا جا سکتا ہے، اور یہ مزید ارتقا کے قابل ہے۔ بلاشبہ، اس اصطلاح کا مبہم مفہوم مسلمان قائدین اور نظریہ سازوں کو اس کے مفاہیم اور استعمال کو اپنے مطلب کے مطابق بنانے کی گنجائش پیدا کرتا ہے

تاکہ وہ اپنے اور معاشرے کے معاملات کو ہم عصر سیاسی اور سماجی حالات کی مطابقت میں چلائیں۔ اسلام کے ابتدائی دنوں میں اس کے کثیر اور بعض اوقات مبہم معانی سے یہ ایک اسلامی قومیت ہی کے تصور کی علامت اور تجسیم بن گیا، اور پھر بتدریج اس نے سماجی قانونی اور مذہبی تعبیرات حاصل کرلیں۔ عمرانیاتی طور پر اُمہ ایک مبدلاتی تصور بن گیا۔ اس مفہوم میں کہ اس نے تبدیل کرنے والا ایک اہم کردار ادا کیا، پہلے عرب قبائل کو ایک قوم میں اور بعد میں جب اسلام غیر عرب علاقوں میں پھیلنا شروع ہوا، تو مسلمانوں کے مختلف گروہوں کو اہلِ ایمان کی ایک قومیت میں تبدیل کرتے ہوئے۔ (ڈینی 1975: گیاناکس 1983: رحمان 1984: واٹ 1955)۔

بطور مومنین کی ایک قومیت کے اُمّہ کیلئے ایک ایسی قومیت کے ساتھ تعلق رکھنے کا شعور لازم تھا، جس کی رُکنیت، مساوی طور پر، اور ایمان کے علاوہ کسی اور شرط یا پابندی کے بغیر تمام اہلِ ایمان کیلئے کھلی تھی۔ اس مفہوم میں یہ اسلام کی عالمگیریت کی علامت تھی۔ یہ ایک ایسی مذہبی اور ثقافتی شناخت کو قائم کرنے کا ایک ذریعہ بن گئی جو مسلمان ریاست سے آزاد تھا۔ ثقافتی اور مذہبی شناخت کی تعمیر سے اس ذریعے نے روحانی ترقی اور ربط کے احساس کو ہنگامی علاقائی ریاستوں سے آزاد کردیا۔

اس نئی اُمہ کی زندگی کا نشان ایک نفوذ پذیر نیا اخلاقی انداز تھا، جو قدیم ابتدائی وفاداریوں سے نہیں بلکہ فرد کے خدا سے تعلق سے اخذ کیا گیا تھا اور اسے بطورِ کُل، گروپ میں جاری و ساری توقعات سے برقرار رکھا گیا، اور اُن کی اجتماعی زندگی میں ایک شکل دی گئی تھی۔ (ہاگسن 1977) وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اُمہ ایک ذہنی کیفیت، سماجی حسیت کی ایک شکل اور ایک متصور قومیت بن گئی، جس نے اہل ایمان کو ایک نیک زندگی بسر کرنے، اور خودمختار اُمہ کی حدود کی حفاظت کرنے بلکہ اُسے مزید وسعت دینے کیلئے متحد کردیا۔

اُمّہ، مذہبی وحدت کو قائم رکھنے اور معتقدین کے ثقافتی تنوع کو اپنے اندر جذب کرنے کیلئے ایک قالب بن گئی۔ اس نے وحدت کا ایک مضبوط احساس پیدا کیا، جو پوری مسلم دُنیا میں سرایت کرگیا اور مثالی سطح پر اہم نسلی اور ثقافتی اختلافات کو دبانے یا اُس پر قابو پانے میں مدومعاون تھا۔ اس طرح یہ توسیع کیلئے ایک نازک بنیاد بن گیا، جس نے اپنے اندر زندگی کے حقائق کو نظرانداز کرنے کی کچھ گنجائش پیدا کرلی۔ نفسیات کے حوالے سے بات کی جائے تو، اُمّہ

کی اصطلاح نے دوسطوح پر زندہ رہنے کی گنجائش پیدا کرلی، ایک تناؤ میں زندہ رہنے کی، جس سے کبھی مکمل طور پر چھٹکارا نہیں مل سکتا، جو ابھی تک مسلم دُنیا کے اہم حصوں میں اندرونی بے چینی پیدا کرنے والا ایک اہم عنصر ہے۔

جدید مسلم دُنیا میں اُمہ کا تصور، اسلام پر مذہبی، سیاسی اور نظریاتی بحثوں کا ایک جزو لاینفک ہے۔ اس کی بنیادیں اسلامی وحی، اور اسلامی تاریخ کی سیاسی عظمت کی اجتماعی یادداشتوں پر تعمیر کی گئی ہیں۔ مسلمانوں کے تصور میں اُمّہ ایک خدائی قانون کے تحت زندگی بسر کرتی ہے جس کی محافظ خود اُمہ ہے۔ دُنیاوی سیاسی اقتدار قانون کا نہ تو منبع ہے نہ ہی اُس کی ضمانت ہے۔ اس کے جواز کو اُس وقت تک تسلیم کیا جاتا ہے جب تک یہ مذہب کے تحفظ اور اُس کی توسیع کی ضمانت دیتا ہے۔ (فان گرون بام 1962) جہاں اس طرح کی ارادی رُخ بندی ہم عصر عالمگیریت کے رُجحانات سے ہم آہنگ ہے، وہیں پر یہ جدید مسلم دُنیا میں سیاسی عدم استحکام اور بے چینی کا فطری ذریعہ بھی ہے۔ اس کی عکاسی جماعت اسلامی اور مسلم برادرہوڈ کے جیسی متعدد بڑی جدید مسلم سماجی اور سیاسی تحریکوں میں ہوتی ہے۔

جماعت اسلامی اور مسلم برادرہوڈ جیسی تنظیموں کے مطابق مسلم اُمہ قومی حدود سے بلند ایک جغرافیائی وجود ہے جس کا دل جدید عرب شرقِ اوسط میں ہے۔ ان کے نظریہ سازوں کے مطابق، مسلم اُمّہ کی وقار اور سیاسی اقتدار، پچھلی پانچ صدیوں کے مغربی سیاسی اور عسکری غلبے سے بُری طرح تباہ ہوا ہے۔ اب اسلامی نشاۃ ثانیہ کے نئے اشارات سے، اُمہ کو ہمیشہ کیلئے غیر موثر رکھنے کی مغربی کوششوں کی مزاحمت کی جارہی ہے۔ جماعت اس اسلامی نشاۃ ثانیہ کو خدائی منصوبے کے ساتھ منسوب کرتی ہے، اس قرآنی آیت کی طرف رجوع کرتے ہوئے ''اور کفار نے بھی سازش اور منصوبہ بندی کی اور خدا نے بھی تدبیر کی۔ اور خدا سب سے بہتر تدبیر کرنے والا ہے''(54ـ111)

یہ چیز اس حقیقت کی وضاحت کرتی ہے کہ بہت سے اسلامی فعالیت پسندوں کیلئے، اُمّہ کا تصور ہم عصر مسلم حسیت کا ایک اہم اور لاینفک جُزو ہے، جس کی ابتدا قرآنی وحی میں ہوئی، لیکن جس نے مفہوم اور استعمال میں، اسلامی دُنیا کی ترقیوں کی موافقت میں ارتقا حاصل کیا ہے۔ اُمّہ اپنا اظہار نظریاتی، ادراکی، نسلی اور طرزِ عمل کی سطوح پر کرتی ہے، مسلمانوں اور خاص طور پر مسلمان فعالیت پسندوں، دانشوروں کیلئے یہ ایک عمرانیاتی حقیقت ہے۔ یہ اسلام میں سماجی تشخص کا ایک

ایسا منفرد اصول ہے، جو اجتماعی حسیت اور قومی تنظیم کی بنیاد کے طور پر کام کرتا ہے۔ مسلم علما کے ہاں اس بات پر اتفاقِ رائے ہے کہ اُمّہ ایک روحانی، غیر علاقائی قومیت کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو اپنے افراد کے مشترکہ عقائد سے ممتاز ہے۔

برطانوی ہندوستان میں اُس مسلم قوم پرستی کے نظریے کے اہم معمار، جو 1947 میں پاکستان کے قیام پر منتج ہوئی، سر محمد اقبال تھے۔ وہ اُردو اور فارسی زبانوں کے مشہور ترین شعرا میں سے ایک تھے۔ 1918 کی ایک نظم ،اسرارِ خودغرضی، میں اُنہوں نے اعلان کیا:

> ہمارا جوہر کسی مقام کے ساتھ بندھا ہوا نہیں ہے
> ہماری شراب کی قوت کسی جام میں محدود نہیں ہے:
> چینی اور ہندوستانی اُن شیشے کے ٹکڑوں کی مانند ہیں
> جو ہمارے جام کی تعمیر کرتے ہیں۔
> ترک اور شامی اُس مٹی کی مانند ہیں
> جو ہمارے جد کی تشکیل کرتے ہیں۔
> ہمارا دل، نہ ہندوستانی ہے، نہ شامی، نہ رومی
> نہ ہی ہم کسی آبائی وطن کا دعویٰ کرتے ہیں
> سوائے اسلام کے۔

(بحوالہ رابنس 2002)

تاہم اسلامی دُنیا قوم پرستی کے نظریے سے یکسر مامون نہیں ہے۔ مسلم ممالک میں قوم پرستی نے اکثر اوقات اُمّہ کے تصور کو اپنے اندر کھپا لیا ہے۔ اگرچہ زیادہ تر مسلم ممالک، کسی اور جگہ اپنے متقابلین کی مانند، قوم پرستی سے شدید طور پر متاثر ہوئے ہیں، لیکن اسلامی احیا کی تحریکیں اُمتِ مسلمہ کے وجود کو ہمیشہ اپنی سیاسی اعلان کردہ پالیسی کا حصہ بناتی ہیں۔ یہ تحریکیں یہ استدلال کرتی ہیں کہ اسلامی اُمّہ کے ساتھ وفاداری کسی اور نسلی، لسانی، اور جغرافیائی وفاداری سے مقدم ہے۔

تاہم سیاسی حقیقت یہ ہے کہ جہاں بہت سے مسلمان اُمہ کے تصور کو اپنی اجتماعی شناخت کا ایک اہم ذریعہ سمجھتے ہیں، وہیں پر قوم پرستی اور قوم پرستی کی تحریکیں بھی بہت سے مسلم ممالک کا ایک اہم اور لازمی جُزو ہیں۔ اس طرح مسلمان دوہری یا کثیر سماجی تشخّصات رکھنے کا رُجحان رکھتے ہیں جو قومی، یا نسلی اور اسلامی تشخصات پر مشتمل ہوتا ہے۔ عمرانیاتی مفہوم میں، اُمّہ کا تصور ایک

مثالی صورتِ حال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مسلمانوں کی ایک محیط کل وحدت ہے، جس کو اکثر آواز دی جاتی ہے لیکن وہ کبھی مکمل طور پر حقیقت کا روپ نہیں دھارتی۔

عمرانیات اور اُمّہ :

بطور ایک عمرانیاتی مظہر کے، اُمّہ کو کم از کم دو تجزیاتی نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جاسکتا ہے۔ اسے ایک 'قومیت' کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے اور ایک 'اجتماعی تشخص' کے طور پر بھی۔ بلاشبہ دونوں نقطہ ہائے نظر مربوط ہیں لیکن اس مظہر کا ان دونوں تناظرات سے دیکھنا مفید ہوگا: کیونکہ دونوں اس کے مستقبل کی ترقی اور ارتقا کے تجربے میں حصہ ادا کرتے ہیں۔

عمرانیات میں، قومیت کی قسم کی سماجی تنظیموں کی خصوصیت سماجی یک جنسی ہوتی ہے، اور وہ زیادہ تر قدیم اور نامیاتی تعلقات پر مبنی ہوتی ہیں۔ اور اُن میں ایک اخلاقی ربط ہوتا ہے، جو اکثر اوقات مشترکہ مذہبی جذبات پر مبنی ہوتا ہے۔ اس قسم کی سماجی تنظیمیں، پیچیدہ محنت کی تقسیم، انفرادیت پسندی، اور جدید سرمایہ دارانہ مقابلہ بازی کی وجہ سے روز افزوں سماجی تفریق سے تبدیل اور تحلیل ہوجاتی ہیں، جو چیز ایک ایسے معاشرے کو جنم دیتی ہے جو تلازماتی قسم کے تعلقات پر مبنی ہوتا ہے۔ اس تبدیلی کی معنویت یہ ہے کہ نیا اور اُبھرتا ہوا تلازماتی معاشرہ، اپنی سماجی مضبوطی اور سماجی مربوطیت کی بنیادوں کے طور پر انفرادیت پسندی، انفرادی خودمختاری، اداراتی تفریق اور معاہداتی تعلقات پر انحصار کرتا ہے۔ (ٹونیز1953)

دوسرے نقطۂ نظر سے، اُمہ کو بطور ایک اجتماعی تشخص کے دیکھا جاسکتا ہے۔ انسانی معاشروں میں، اجتماعی تشخص کی بنیادیں سماجی بنانے کے عمل میں ہوتی ہیں، افراد، پہلے، اپنے معاشرے کی اقدار، مقاصد اہداف کے ساتھ ہم آہنگ ہوکر اور پھر اُنہیں اپنے درون میں داخل کرکے اسے ترقی دیتے ہیں۔ یہ عمل انفرادی تشخص پیدا کرنے کے علاوہ اجتماعی تشخص کی تعمیر بھی کرتا ہے۔ رسومات اور معاشرے کے رسوماتی طرزِ ہائے عمل اسے مزید تقویت دیتے ہیں اور اس کے ارکان کو یکسانیت کا ایک احساس دیتے ہیں، خاص طور پر 'دوسروں' کے خلاف جن کے اجتماعی تشخصات مختلف ہوتے ہیں۔

اجتماعی تشخص کی تعمیر میں بنیادی کردار مشترکہ مذہب ، زبان اور ثقافت کے علامتی نظاموں کی طرف سے ادا کیا جاتا ہے، جو اجتماعی تشخص کے میکانیات کی تعریف کرنے والی حد کے طور پر بھی کام کرتے ہیں۔ حدود کو یاد کیا جاسکتا ہے، یا کھپا لینے سے تبدیل کیا جاسکتا ہے یا

علامتی دوائر کو گرا کر، جیسا کہ وہ جو مذہبی تبدیلی، یا مقاطعہ کا لازم ہوتے ہیں۔ کچھ ماہرینِ عمرانیات نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اجتماعی تشخص قدامت شائستگی اور ماورائیت یا مقدس پن کے بڑے ’علامتی نشان‘ کے ذریعے تعمیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ ’علامتی نشان‘ مثالی قسم کے ہیں، کیونکہ حقیقی علامت ہی ہمیشہ ان مثالی انواع کے مختلف عناصر کو اکٹھا کرتی ہے۔ (آئسن سٹیٹ اینڈ گیسن 1995)۔ اجتماعی تشخص کی تعمیر خالصتاً علامتی معاملہ نہیں ہے، جو تقسیم محنت، وسائل کے کنٹرول، اور سماجی تفریق سے غیر متعلق ہو۔ اجتماعی تشخص اور سماجی سلیت لازمہ ہوتے ہیں، وسائل کی تعیین کے نتائج کا، اور کسی خارجی شخص کے مقابلے میں اجتماع کے ارکان کے استحقاقات کا ڈھانچہ بنانے کا۔

اس تناظر سے اُمہ مسلمانوں کے ایک اجتماعی تشخص پر مشتمل ہوگی، اس مفہوم میں کہ یہ اسلام کے مقدس دائرے کے ساتھ مسلمانوں کی تطبیق کی طرف اور اس کے اُن کی انفرادی حسیت میں انضمام کی طرف اشارہ کرے گی۔ اُمّہ کو مسلمانوں کے اجتماعی تشخص کے طور پر دیکھنے کا ایما یہ ہے کہ چونکہ یہ ایک ایسی سماجی ساخت کا نتیجہ ہے جس میں سماجی ڈھانچہ اور سماجی طریقِ ہائے عمل اہم کردار ادا کرتے ہیں، لہٰذا جونہی یہ تشکیلی تراکیب تبدیل ہوتی ہیں، وہ اجتماعی تشخص کی نوعیت میں بھی تبدیلی پیدا کرتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں چونکہ مسلمان، ایک مشترکہ مذہب میں شریک ہونے کے علاوہ، اپنے متعلقہ معاشروں کے تناظرات میں بھی اپنی زندگیاں بسر کرتے ہیں، لہٰذا جیسے ہی یہ معاشرے، جدیدیت، صنعتی عمل، سیاسی ارتقاء اور عالمگیریت کے اثر کے تحت تبدیل ہوتے ہیں، تو یہ مسلم اجتماعی تشخص پر بھی اثر انداز ہوں گے۔ مثال کے طور پر برصغیر ہندوستان کے مسلمانوں کے سماجی ساخت کے اور سیاسی تناظرات پچھلے پچاس سال میں، پہلے 1947 میں برصغیر کی تقسیم اور پھر 1972 میں پاکستان کے ٹوٹنے کے ذریعے تبدیلیوں کے عمل سے گزرے ہیں۔ ان تبدیلیوں نے برصغیر کے مسلمانوں کے اجتماعی تشخصات کو بھی متاثر کیا ہے۔

اُمّہ حسیت اور جدیدیت:

اگر اُمّہ ایک قسم کا اجتماعی تشخص یا ایک متصورہ قومیت ہے، تو کیا ہم، ہم عصر مسلم حسیت میں اس کی موجودگی کا کھوج لگا سکتے ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کا ایک نقطہ نظر، اُمّہ حسیت،

کی، مذہبی حسیت یا خُدا پرستی کے مفہوم میں پیمائش کرنے پر مشتمل ہے۔ مسلم مذہب پرستی کے کثیر ملکی مطالعے کے ایک حصے کے طور پر جمع شدہ تجربی شہادت کے تجزیے کے ذریعے یہ ممکن ہے کہ سات مسلم ممالک یعنی انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان، مصر، قزاقستان، ایران اور ترکی میں مسلمانوں کے ہاں اُمّہ حسیت، کے درجے کا تعین کرلیا جائے۔ یہ مطالعہ 1997 اور 2003 کے درمیان کیا گیا اور اس میں 6300 مسلم جواب دہندگان سے کئے گئے سوالات شامل تھے۔

ان اعداد وشمار کو استعمال کرتے ہوئے ایک اُمّہ حسیت اشاریہ، درج ذیل مسلم عقائد واعمال کیلئے اتفاق رائے کی شروح کا اوسط نکالتے ہوئے، تیار کیا گیا۔ 1۔ اللہ کے وجود کے بارے میں کوئی شک نہیں: 2۔ قرآنی معجزات پُختہ یقین: 3۔ رمضان کے مہینے میں روزے رکھے: 4۔ حیات بعد الممات پر یقین 5۔ اس بات پر یقین کہ جو لوگ اللہ کے وجود کا انکار کرتے ہیں وہ خطرناک ہیں۔ اس طرح ہر ملک کیلئے اُمہ حسیت کے اشارے کی اخذ کردہ اقدار، بشمول 'جدیدیت' کی متماثل اقدار کے جیسا کہ یہ ہومن ڈویلپمنٹ انڈیکس (ایچ ڈی آئی) میں، یواین ڈی پی کی 2002 کیلئے ہیومن ڈویلپمنٹ رپورٹ میں پیش کردہ، نیچے جدول 1 میں پیش کی گئی ہے۔

جدول 8.1 اُمّہ کی حسیت اور جدیدیت، مسلم ممالک میں

مُلک	اُمہ کی حسیت	جدیدیت (انسانی ترقی کا اشاریہ)
انڈونیشیا	92	.682
ملائشیا	90	.790
پاکستان	91	.499
مصر	94	.648
ایران	76	.719
ترکی	71	.734
قزاقستان	22	.765

1۔ اُمّہ کی حسیت کا اشاریہ نامزد ممالک سے حاصل شدہ جائزے کے اعداد وشمار سے اخذ کیا گیا، یہ درج ذیل اعتقادات سے 'متفق' جواب دہندگان کا ایک اوسط ہے۔

1۔ اللہ کے وجود کے بارے میں کوئی شک نہیں۔

2۔ قرآنی معجزات پر پختہ یقین۔

3۔ رمضان کے مہینے پر عقیدہ۔

4۔ حیات بعد الممات پر یقین۔

5۔ اس بات پر یقین کہ وہ افراد جو اللہ کے وجود سے انکار کرتے ہیں خطرناک ہیں۔

2۔ جدیدیت سے مراد ہے، منتخب ممالک کیلئے انسانی ترقی کے اشاریّے کی اقدار۔ دیکھئے یو این ڈی پی (2000)۔

یہ شہادت اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ مذہب پرستی، وہ معیار جسے یہاں اُمہ حسیت معلوم کرنے کیلئے قائم مقام معیار کے طور پر پیش کیا گیا ہے، قزاقستان کے علاوہ تمام ممالک میں مسلم تشخص کا ایک جزو لاینفک ہے۔ مطالعے میں شامل ممالک میں قزاقستان کا معاملہ منفرد ہے۔ یہ وہ واحد ملک تھا جو سوویٹ ریاست میں 1991ء میں اُس کی شکست وریخت تک شامل تھا، جو اس کی آزادی پر منتج ہوئی۔

سوویٹ حکمرانی کے دوران مذہب کو عوامی زندگی سے کم وبیش خارج کر دیا گیا۔ نتیجۃً قزاق مسلم کے تشخص کی بنیاد بجائے مذہب پرستی کے نسلیت اور تاریخ رہ گئی، اور اس بات کی تصدیق جدول 1 کی شہادت سے ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مطالعے میں شامل باقی تمام ممالک میں اسلام ذاتی اور اجتماعی زندگی کا ایک ہمہ جا موجود اور طاقتور حصہ تھا اور مذہبی تشخص اور اُمہ کی حسیت میں ایک مرکزی کردار ادا کرتا تھا، جیسا کہ اعداد وشمار سے ظاہر ہوتا ہے۔

اس حسیت نے 'اپنے' اور 'دوسرے' کے تصور کی تشکیل کی۔ یہ مسلمانوں میں اُن دوسرے مسلمانوں کے ساتھ ہم آہنگی کی گنجائش پیدا کرتی ہے جو 'دوسروں' کے ہاتھوں جبر، تشدد اور ناانصافیوں کا شکار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فلسطین میں کشمکش اور مغرب خصوصاً ریاستہائے متحدہ کی اسرائیل کی حامی پالیسیوں نے مسلم ممالک میں ایک شدید امریکہ مخالف احساس پیدا کر دیا ہے۔ انہی وجوہات کی بنا پر بوسینیا چیچنیا، عراق اور افغانستان میں تصادمات نے مغرب کے خلاف جذبات اور رویوں کو ہوا دی ہے۔ یہ استدلال بھی کیا جا سکتا ہے کہ اُمہ حسیت، نام نہاد جہادی تحریکوں کو بھی سہارا دیتی ہے جو جنوب مشرق، جنوب، وسطی ایشیا اور شرقِ اوسط کے متعدد مسلمان ممالک میں تشدد پسند مزاحمتی تحریکوں میں فعال طور پر ملوّث ہیں۔ عراق، فلسطین، چیچنیا، کشمیر، افغانستان، پاکستان اور دوسرے مقامات پر اُن کی سرگرمیوں کی اطلاعات عام طور پر ذرائع ابلاغ

کی کہانیوں میں آتی رہتی ہیں۔ الغرض، آدمی یہ استدلال کرسکتا ہے کہ اُمّہ حسیت، مسلمان ممالک میں مغرب کے خلاف نفرت اور مخالفت پیدا کرنے میں ایک اہم عامل ہے۔

کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اُمہ حسیت اسلامی وحدت کیلئے بھی ایک عامل کے طور پر کام کرتی ہے؟ اس کا زیادہ تر جواب 'نہیں' ہے اس کی واضح ترین شہادت اسلامی دُنیا کا 49 مسلم اکثریتی ممالک میں تقسیم ہونا ہے، جن میں سے اکثر ایک دوسرے کے مخالف ہیں، ساتھ ہی ساتھ بہت سے مسلم ممالک میں اندرونی نسلی اور فرقہ وارانہ تشدد بھی اس کی شہادت ہے۔ اس کے دوسرے اشارہ نما، تقریباً تمام مسلم ممالک میں اسلامی سیاسی جماعتوں کیلئے غریب عوام کی حمایت کا فقدان، اور القاعدہ، جماعہ اسلامیہ اور موجودہ سیاسی ساختوں جیسی انقلابی اسلام تحریکوں کے درمیان کشمکش ہے۔

جدول 1، اس مطالعے میں شامل سات ممالک کیلئے، جدیدیت کے ایک اشارہ نما سادی ہیومن ڈویلپمنٹ انڈیکس (ایچ ڈی آئی) جو یواین ڈی پی کی طرف سے اس کی ورلڈ ڈویلپمنٹ رپورٹ میں شائع ہوتا ہے، اقدار بھی پیش کرتا ہے۔ اس جدول میں شامل اعداد وشمار 2002 کی ورلڈ ڈویلپمنٹ رپورٹ سے اخذ کئے گئے ہیں۔ ایچ ڈی آئی جدیدیت کا ایک مکمل اشاریہ ہے۔ یہ خواندگی، مدنیت، صنعت سازی، تکنیکی ترقی، عوامی خدمات کے مدثرین، صحت، بہبود، اور فی کس آمدنی کے نتائج کا احاطہ کرتا ہے۔ اب اسے وسیع پیمانے پر کسی ملک کی موجودہ مادی اور سماجی صحت کا ایک مفید ملخص معیار سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ مادی حالات سماجی حسیت کو تشکیل دینے میں مرکزی کردار ادا کرتے ہیں لہٰذا آدمی یہ استدلال کرسکتا ہے کہ یہ اشاریہ کسی ملک کے مستقبل کے سماجی، معاشی اور سیاسی حالات کے قوسی خطوط کی قیاس آرائی کرنے اور غالباً پیش بینی کرنے کیلئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

جدول 1 میں دیئے ہوئے اعداد وشمار اُمّہ حسیت اور جدیدیت کے مابین تعلق کا ایک دلچسپ نمونہ ظاہر کرتے ہیں۔ قزاقستان، ایران اور ترکی میں اُمّہ حسیت کی نسبتاً پست سطح ہے اور جدیدیت کی بلند سطح ہے۔ ملائشیا میں جدیدیت کی بھی بلند سطح ہے۔ اور اُمّہ حسیت کی بھی بلند سطح ہے۔ مصر اور انڈونیشیا میں امّہ حسیت کی بلند سطح ہے اور جدیدیت کی درمیانہ سطح ہے اور اگرچہ پاکستان میں اُمّہ حسیت کی سطح مصر اور انڈونیشیا سے مشابہہ ہے لیکن اس کے ہاں جدیدیت کی سطح نسبتاً پست ہے۔

میں یہ استدلال کرنا چاہوں گا کہ جدیدیت کی سطح کا اداراتی ترقی، تفریق، اور اداراتی تخصیص پر اہم اثر ہوگا، جو معاشرے میں مذہبی اداروں کے عوامی اثر کے زوال کی طرف لے جائے گا، جبکہ یہ یک وقت ذاتی مذہب پرستی پر زیادہ زور دینے کی طرف لے جائے گا۔ ایسی پیشرفتوں کے واضح طور پر، مذہبی اور سیاسی تکثیریت، یا کم از کم سماجی اور سیاسی معیار کے طور پر اُن کی زیادہ پذیرائی کیلئے اثرات ہوں گے۔ میرا استدلال یہ ہے کہ کسی بھی اور جگہ کی طرح مسلمان ممالک میں بھی سیاسی کلچر، قومی خواہشات کے جواب میں ارتقا حاصل کرے گا، نا کہ اُمّہ کی خواہشات کے جواب میں۔ اگر اس دلیل میں کوئی صحت ہے تو اسلامی اُمہ کا مستقبل کوئی وجدانی سماجی حقیقت نہیں بلکہ ایک مفروق حقیقت ہوگا، جس کا نتیجہ اسلامی اُمہ کی 'مرکز گریزی' ہوگا۔ اس موضوع پر زیادہ تفصیل سے آنے والے حصے میں بحث کی جائے گی۔

عالمگیریت اور اُمّہ :

جدید ٹیکنالوجی اب لامحدود مقام پر پھیلے ہوئے تیز مواصلات پر منتج ہوئی ہے۔ یہ ٹیکنالوجی اب تقریباً تمام دُنیا میں موجود ہے۔ دُنیا بھر میں تیز رابطے کی صلاحیت کو اب حقیقت عمل میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اب ہم ایک عالمگیر سماجی حقیقت میں رہتے ہیں جس میں رابطے کی راہ میں سابقہ موثر رکاوٹیں اب موجود نہیں ہیں۔ دُنیا تیزی سے ایک عالمی گاؤں اور ایک واحد مقام، بنتی جا رہی ہے۔ لہٰذا ہم عصر مسلم معاشروں میں، سماجی زندگی کے بڑے پہلوؤں، اور اُبھرتے ہوئے مذہبی اور سیاسی رُجحانات کو سمجھنے کیلئے ہمیں مقامی اور قومی عوامل سے آگے جانے کی، اور تجزیے کو عالمی تناظر میں رکھنے کی ضرورت ہے۔ عالمی دُنیا سے قبل کی دُنیا میں تمام اسلامی لوگوں کو 'جاننا' ٹیکنالوجی کی محدودیت کی وجہ سے شدید مشکل یا تقریباً ناممکن تھا۔ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی ایک بہت کم تعداد دوسری ثقافتوں یا معاشروں میں سفر کرنے کے قابل ہوتی تھی۔ آج ابنِ بطوطہ اور واسکوڈے گاما کے داستانی سفر ایک ایسی حقیقت ہیں جس کا تجربہ ہر سال ہزاروں کاروباری اور تفریحی سیاح کرتے ہیں۔

قبل از عالمی دُنیا میں اُمّہ کی حسیت کا تعین بڑے پیمانے پر اسلام کے 'پانچ ستونوں' پر عمل کرنے کی پابندی (یعنی ایمان کا عہد، زکوٰۃ کی ادائیگی، حج کی ادائیگی، نمازِ پنجگانہ اور روزہ رکھنا) اور بعض دوسرے بنیادی عقائد سے ہوتا تھا۔ ان عقائد و اعمال کے وجود کو بہت سے مسلمانوں کی

طرف سے ہر جگہ دیکھا جاتا تھا جو اس بات کی شہادت تھی کہ مسلم معاشروں کی کُل ثقافت اسلامی ہو چکی ہے، یعنی یہ اُس عربی ثقافت کے مماثل ہو گئی ہے جہاں اسلام کی ابتدا ہوئی تھی۔ تمام اسلام قبول کرنے والے لوگوں کی اس تبدیلی کو پیغمبر محمدؐ کے سماجی اور مذہبی مشن کا ایک جُز و لاینفک خیال کیا جاتا تھا۔ شرقِ اوسط میں بہت سے اسلامی دانشوروں کی طرف سے بہت سادگی سے یہ فرض کر لیا گیا کہ ایسا ہی ثقافتی قوسی خط تمام اسلام قبول کرنے والے لوگوں کا مقدّر تھا۔ دور دراز علاقوں میں رہنے والے لوگوں کے ساتھ مواصلات اور رابطے کی مشکلات نے اس یقین کو اور مضبوط کیا۔ لیکن حقیقت یہ تھی کہ اسلامیائے جانے والی ثقافتیں ہمیشہ دوسری ثقافتی تہوں کے سب سے اوپر اسلامی تہوں کا اضافہ کرتی جاتی تھیں۔ جادا میں کلفورڈ گیرٹز کا کام اس کی ایک شاندار وضاحت پیش کرتا ہے۔ (گیرٹز1960) اس سے مماثل نتائج مسلم ممالک کے رواجی قوانین کے مطالعے سے اخذ کئے جا سکتے ہیں، جو اب تک مسلم معاشروں کے سماجی اور ثقافتی معاملات میں ایک اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ (مثال کے طور پر دیکھئے ہوکر1984)

عالمگیریت مسلمانوں کے اس عام عقیدے کی تشکیل نو کو ہوا دے رہی ہے کہ اسلام صرف ایک مذہب نہیں ہے بلکہ ایک مکمل طرزِ زندگی ہے، جسے اسلامی بحث میں 'ایک مذہب ایک ثقافت' کے نمونے کے طور پر جانا جاتا ہے۔ فوری اور عالمگیر مواصلاتی رابطے اب مسلمانوں اور غیر مسلموں کیلئے مختلف اسلامی ثقافتوں کی حقیقت کا تجربہ کرنے کی گنجائش پیدا کر رہے ہیں۔ ایسے تجربات صرف مسلمانوں کے مشترکات کو نہیں بلکہ مختلفات کو بھی واضح کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر انڈونیشیا، اُردن، سعودی عرب، ترکی اور اُزبکستان جیسے مسلم ممالک میں صنفی تعلقات اور مسلمان عورتوں کیلئے لباس کے ضابطے مختلف انداز سے تشکیل پا رہے ہیں۔

جہاں پہلا نتیجہ ہمیں مسلم اُمّہ کے سماجی اور ثقافتی تنوع کے بارے میں حساس کرتا ہے، وہیں دوسرا نتیجہ اس ثقافتی اور سماجی کثیر نسلی کے استرداد کا ردِ عمل پیدا کرتا ہے، اور اس کی جگہ مستند 'اسلامی طرز' کو رکھنے کی خواہش پیدا کرتا ہے۔ غالباً دوغلیت اور استناد کے درمیان کشمکش مسلم اُمّہ کیلئے عالمگیریت کا سب سے اہم چیلنج بنتی ہے۔ اور بنیاد پرست تحریکوں کے اُبھرنے کے مضمر اسباب میں سے ایک ہے۔ اسلامی بنیاد پرستی ایک ایسی حکمتِ عملی کی طرف اشارہ کرتی ہے، جس کے ذریعے اسلامی 'خالص پسند' اپنے مذہبی تشخص اور سماجی نظم کی تعمیر کو بطور سیاسی اور سماجی نظم کی تخلیقِ نو کی کُلی بنیاد دوبارہ زور دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ تشخص

خطرے میں ہے اور ثقافتی اور مذہبی دوغلیت سے تباہ ہورہا ہے۔ وہ ایک مقدس ماضی سے منتخب عقائد، اصولوں، اور اعمال کی بازیابی کے ذریعے ہستی کے مذہبی طریقوں کی تعبیر کو مضبوط بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

اسلامی بنیاد پرستوں کی بڑی تعداد وہابی اور سلفی تحریکوں سے تعلق رکھتی ہے۔ اسلامی اُمّہ کی نظر آنے والی بڑھتی ہوئی کثیر نسلی کے باوجود وہ تمام انحرافات کو ختم کرکے، خالص اور ابتدائی اسلام کو قائم کرنے کیلیئے قرآن اور سنت کے اصلی آماخذات کی طرف رجوع کرنے پر اصرار کرتے ہیں۔ وہ اس موقف کا خود پسندی سے دفاع کرتے ہیں یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ صحیح اسلام کی اُن کی طرف سے تعبیر سے کسی قسم کا انحراف، خدا کی مرضی کو پورا کرنے میں ماضی کی ناکامی ہے، جسے صرف صحیح اور مستند اسلام کی طرف رجوع کرکے ہی ٹھیک کیا جاسکتا ہے۔ ایک نعرے کے طور پر آدمی اس کی دانش سے بمشکل ہی اختلاف کرسکتا ہے، لیکن اسی دلیل کا ایک باریک بین جائزہ یہ ظاہر کردے گا کہ یہ کس قدر غیر مربوط ہے۔ یہ اسلام اور اسلامی قومیتوں کی تاریخ سے انکار کرتا ہے، اور مایوس کُن حد تک سادہ اور بھولپن پر مبنی ہے، کیونکہ اسلام اور سنت کی طرف ایک خلا میں لوٹنا ناممکن ہے۔ مزید برآں اسلام کی خالص روایت کی طرف رجوع کرنے کا اُن کا اصرار انتہائی من مانا، موقع پرستانہ اور غیر منظّم ہے۔ استناد کا اُن کا دعویٰ بڑی حد تک اس دعوے پر مبنی ہے کہ اُن کی آراء دقیانوسیت کی صحیح نمائندہ ہیں۔ بلاشبہ یہ چیز اس سوال کو اُبھارتی ہے کہ مستند کیا ہے اور اس کی تعریف کیا ہے۔ یہ کٹڑ دعویٰ کہ جو کچھ بھی قرآن اور سنت سے مطابقت رکھتا ہے وہ مستند ہے، ماضی کے تعبیری حلقوں کے بارے میں بہت زیادہ ابہام کی پردہ پوشی کرتا ہے.... جیسا کہ ابوالفضل (2001) نے استدلال کیا کہ قرآن اور سنت اپنی تعبیر خود نہیں کرتے۔ وہ تعبیری عاملین کا تقاضا کرتے ہیں جو ہمیشہ تعبیری حلقے تشکیل دیتے ہیں۔ اس موقف کی ایک منطقی توسیع یہ ہے کہ برمحل، مستند اور کٹڑ تعبیری حلقہ وہ ہے جسے بنیاد پرست اپنا خیال کریں۔ یہ ایک ناقابلِ برداشت طور پر بیہودہ دعویٰ ہے اور بنیاد پرستانہ موقف اور دعوے کی حیلی آمریت کا اظہار کرتا ہے۔

پس مذہبی بنیاد پرستی ایک ایسا مسئلہ ہے جو جدیدیت اور مسلم اُمّہ ، تمام تر تنوع اور ثقافتی دوغلیت کے درمیان کشاکش سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کی شدت، تنوع اور ثقافتی دوغلیت کے بارے میں رویوں کی شدت کے مطابق تبدیل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر انڈونیشیا کے تناظر میں، اسلامی عالم ازیومردی عذرا نے یہ قرار دیا ہے کہ انڈونیشیا میں اسلامی انقلاب پسندی کا ادعا

اس تصویر پر کیا جاتا ہے کہ مقامی انڈونیشی اسلام جامع ضدین اور مخلوط النسل ہے، اور اسے خالص بنایا جانا چاہیے اور مقدس متون کی انقلاب پسندوں کی تعبیرات کے اطلاق کے ذریعے مستند اسلام میں تبدیل کیا جانا چاہیے۔ عذرا کے مطابق یہ لفظی تعبیر ہی انڈونیشیا میں انقلابی اسلامی بنیاد پرستی کی جڑ ہے۔ یہ رائے نہ صرف انڈونیشیا کے تناظر میں قابلِ اطلاق ہے، بلکہ دوسرے اسلامی ممالک کے تناظر میں بھی۔

عالمگیر ہوتی ہوئی دنیا میں تنوع اور متنوّع ثقافتوں کا ملاپ ایک معمول کی بات بن جائے گی۔ (وربنر اینڈ مودود 1997) بجائے دوغلیت کو ختم کرنے کے ہوسکتا ہے یہ مختلف اسلامی ملکوں اور علاقوں کو خودمختار ثقافتی نظاموں میں تبدیل کردے، اس طرح 'ہم، اور 'اُن' یا 'مسلم' اور 'دوسرے' کی روایتی شدید مخالفتوں کیلئے ایک چیلنج پیدا کردے اس طرح کی پیشرفت کے مسلم اُمّہ کیلئے دور رس مفاہیم ہوں گے۔ دُنیا کے مختلف حصوں میں اسلامی ممالک منفرد مذہبی اور ثقافتی نظاموں میں تبدیل ہوسکتے ہیں، اس طرح کہ اُن میں سے ہر ایک اسلام کی مستند روایات کے طور پر تسلیم کئے جانے اور پہنچانے جانے کا دعویٰ کرے۔ یہ تبدیلی، ہوسکتا ہے کہ مسلم دُنیا کی مرکز گریزی کی طرف لے جائے، یعنی اس کے مزعومہ ثقافتی اور مذہبی مرکز کے عربی، شرقِ اوسط سے کثیر المراکز دُنیا میں تبدیلی کی طرف۔ اس قسم کے اسلامی دُنیا کے پانچ مراکز کی شناخت فوری طور پر کی جاسکتی ہے، یعنی عربی شرقِ اوسط کا اسلام، افریقی اسلام، وسط ایشیائی اسلام، جنوب مشرقی ایشیائی اسلام اور مغرب میں مسلم اقلیتوں کا اسلام۔ آبادیاتی خصوصیات جیسا کہ مسلم ممالک کی آبادیوں میں حجم، تنوع اور عمر کی ساختیں، مرکز گریزی کی طرف حرکت کو مزید تیز کردیں گی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، ہوسکتا ہے یہ روایات مضبوطی پکڑ لیں اور اپنے پیروکاروں کی مدد سے مستحکم ہوجائیں۔

مُسلم اُمّہ کی مرکز گریزی، علاقائی اُمتوں کو ایک طرح کا جواز مہیا کردے گی، اور ہوسکتا ہے یہ چیز اُنہیں اپنی ترقی کا نقشہ تیار کرنے کی طرف لے جائے... مذہبی، سیاسی، معاشی، سماجی اور ثقافتی.... اُن واضح خطوط کے ساتھ ساتھ جو اُن کے لوگوں کے مزاج اور تاریخ کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں۔ مثال کے طور پر انڈونیشی اسلام کی خصوصی طور پر، اور جنوب مشرقی ایشیائی اسلام کی عمومی طور پر، بہت وسیع پیمانے پر تسلیم کی جانے والی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ یہ لچکدار، جامع ضدین، اور کثیر الاصوات ہے۔ یہ خصوصیات انڈونیشی اسلام کی تاریخ، مزاج اور

ماحول کے ساتھ زیادہ مانوس ہوسکتی ہیں: بہ نسبت سعودی عرب کے اسلام کے جس کی خصوصیت اخلاقی سختی، اور جارحانہ خُدا پرستی ہے، (گیرٹز1968)

ایک حالیہ مقالے میں انڈونیشی اسلامی عالم عذرا نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اسلامی انقلاب پسندی اور فرنٹ پیمبیلا اسلام (ایف پی آئی) مجلس مجاہدین انڈونیشیا (ایم ایم آئی) جماعت مسلمین انڈونیشیا (جے اے ایم آئی) اور اسی طرح کے دیگر گروپوں جیسی بہت سی انقلابی اسلامی تنظیموں کی قیادت عربی الاصل انڈونیشیوں کی طرف سے کی جاتی ہے، جو مقامی انڈونیشی اسلام کو اپنے اُس 'سلفی' مُستند ، اسلام کے حق میں مسترد کردیتے ہیں جو عربی اسلام کے قریب تر ہے۔ وہ انقلاب پسند انڈونیشی اسلام پسندوں اور اُن کی تنظیموں پر، عربی اسلام کی وکالت کرنے اور انڈونیشی اسلام کو مسترد کرنے پر، واضح طور پر تنقید کرتا ہے (عذرا2002) یہ انڈونیشی مسلم دانشوروں کی طرف سے اسلام کے 'مخصوص' کردار کے دفاع کی ایک مثال ہے، جو اس کی انڈونیشی عوام کی تاریخ اور مزاج کے ساتھ مطابقت پر بھی دلالت کرتی ہے۔

عالمگیریت، جہاں موروثی اور اکتسابی ثقافتی تشخصات کو گھٹاتی اور چیلنج کرتی ہے، وہیں پر یہ عالمی نظام میں قوت اور اثر کیلئے مقابلہ کرنے کے ایک طریقے کے طور پر بعض مخصوص تشخصات کی تخلیق اور اُن میں نئی روح پھونکنے کی حوصلہ افزائی بھی کرتی ہے۔ اس کی مدد تخصیصی تشخصات کے ساتھ مذہب کی منفرد مشابہت کی طرف سے کی جائے گی۔ اور چونکہ عالمگیر بنتی ہوتی اور جدید بنتی ہوئی دُنیا میں مذہب کمزور ہوتا جا رہا ہے، لہٰذا یہ عوامی اثر اور جواز حاصل کرنے کیلئے نئے مواقع اور طریقے استعمال کرتا ہے۔ عالمگیریت کے حالات کے تحت، مذہب کا سامنا عوامی اثر حاصل کرنے کیلئے دو بڑے راستوں سے ایک ذیلی عالمی تناظر سے ہے، جسے ہم علاقائی کہہ سکتے ہیں، اور دوسرا عالمی یا عالمگیر تناظر پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ تاہم عالمی اور عالمگیر تناظر بھی متناقض طور پر تخصیصی خصوصیات حاصل کرلیتا ہے۔ یہاں میرا نکتہ یہ ہے کہ عوامی اثر کھونا تو کُجا، مذہب عالمگیریت کے حالات کے تحت زیادہ عوامی اثر حاصل کرسکتا ہے۔ بہرحال اس اثر میں ایک ذیلی عالمی مذہبی روایت واسطہ بنے گی جو مذہب کے عملی کردار کو اپنا کر اس کی حوصلہ افزائی کرسکتی ہے، اس طرح کہ یہ اُس سے زیادہ کامیابی حاصل کرے گا جتنی کہ موروثی عالمی روایت حاصل کرسکتی ہے۔

مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں، مستقبل کی اسلامی اُمّہ قوت حاصل کرے گی، ایک متحد یا

وحدانی قومیت کے طور پر نہیں، بلکہ مفروق قومیت کے طور پر جو ایسی اُمتوں پر مشتمل ہوگی جو مختلف اسلامی علاقوں کی نمائندگی کریں گی۔ ہر علاقائی اُمت ایک ایسے منفرد کردار کا مجسمہ ہوگی جو اس کے عوام کے مزاج اور تاریخ سے ڈھالا جائے گا۔ یہ عالمی نظام میں مادی اور نظریاتی اثر حاصل کرنے کیلئے اپنے راستے کا نقشہ خود تیار کرے گی، اور بہ یک وقت یہ اسلامی تہذیب کے ایک جزو کے طور پر بھی معاون اور موثر طور پر کام کرے گا۔ یہ رُجحان بہت مضبوط آزادی پسند اور قدامت پسند تحریکات بھی پیدا کرے گا، اور ہر علاقائی اسلامی اُمّہ کو، اُس چیلنج سے نمٹنے کیلئے جو یہ تحاریک پیش کریں گی، اپنے منفرد طریقے تلاش کرنا ہوں گے۔

مسلم دُنیا کیلئے فضا میں موجود چیلنج مذہبی نہیں بلکہ فکری ہے۔ اس وقت اسلامی اُمہ کسل مندی کی حالت میں ہے، عقیدے کے ساتھ وفاداری کی کمزوری کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے اُس فکری جمود کی وجہ سے جو اُن سیاسی، سماجی اور ثقافتی حالات کی وجہ سے پیدا ہوا، جس کا سبب سامراجیت، نوسامراجیت اور معاشی پسماندگی ہے، جن میں کچھ کو عوام کی بڑھتی ہوئی پُر خلوص مذہب پرستی سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ اس جمود کا بہت واضح اظہار مسلم دُنیا کی سائنسی اور ٹیکنالوجی کی پسماندگی میں ہوتا ہے۔ ایک حالیہ مطالعے کے مطابق پینتالیس مسلم اکثریتی ممالک کی کُل سائنسی اور ٹیکنالوجی کی پیداوار 1990 اور 1994 کے درمیان اکیلے سوئٹزرلینڈ کی پیداوار کے برابر تھی۔ (انور اینڈ ابوبکر 1997) ایک اور اشارہ نما کی رپورٹ 2002 کی یونائیٹڈ نیشنز ڈویلپمنٹ فنڈ (یواین ڈی پی) کی رپورٹ میں دی گئی۔ اس رپورٹ کے مطابق تخلیقی تحریر یا دوسری زبانوں سے ترجمہ نہ ہونے کے برابر ہے: خلیفہ مامون کے وقت سے لے کر اب تک کے ایک ہزار سالوں میں عربوں نے اتنی کتابیں ترجمہ کی ہیں جتنی سپین صرف ایک سال میں کرتا ہے۔

سائنس اور ٹیکنالوجی کی پسماندگی کی اس شہادت سے جو ایک کُھلا نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان ممالک میں انسانی سرمایے کا معیار شدید خطرے میں ہے، اور پست تعلیمی معیار، صنفی تعصب، اور وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی غربت کے حالات کے ساتھ مل کر، قابلِ پیش بینی مستقبل میں صورتحال کے مزید ابتر ہونے کا امکان ہے۔ تیسرے صنعتی انقلاب میں اس کی 'علمی معیشت' کے ساتھ، جس میں دولت کی تخلیق بنیادی طور پر مہارتوں پر منحصر ہوگی، ان حالات کے، دُنیا کے مسلم ممالک کی معاشی اور سماجی صورتِ حال کیلئے بہت سنجیدہ اثرات ہوں گے۔ موجودہ شہادت مسلم دُنیا کی ایک تاریک تصویر پیش کرتی ہے۔ بروکنگ انسٹی ٹیوشن کے مطابق

پچھلی رُبع صدی کے دوران زیادہ تر مسلمان ریاستوں میں فی فرد جی ڈی پی یا گرا ہے یا وہی رہا ہے (دی اکانومسٹ ستمبر 13، 2003)

مفروق مسلم اُمّہ کیلئے حقیقی چیلنج، ایسے سیاسی، سماجی اور ثقافتی راستے تلاش کرنا ہوں گے جو سائنسی ترقی کیلئے اعلیٰ درجے کی خدا پرستی اور اعلیٰ درجے کی فکری سرگرمی کو یک جان کر سکیں۔ اُس تحقیق پر کام کرنے کے دوران جس پر یہ مقالہ مبنی ہے۔ مجھے متعدد مسلمان ممالک میں بہت سی یونیورسٹیوں میں جانے کا موقع ملا۔ تجربی شہادت اور میرے اپنے مشاہدات نے مجھے اس نتیجے پر پہنچایا ہے کہ مسلم ممالک میں مضبوط مذہبی پاکیزگی اسلام کی اپنی بنائی ہوئی تصویر کو تقویت پہنچا رہی ہے۔ یہ ایک طرح کی ثقافتی مشروطیت پیدا کر رہی ہے، جو عقلی، معروضی اور تنقیدی علمیت کیلئے اسلام کی خود پیش کردہ روایتی تصویر کی طرف سے عائد کئے جانے والے نظریاتی کنٹرول کی وجہ سے، معاون نہیں ہے۔ مجھے اس کی وضاحت محمد ارکون (1994) کی طرف سے پیش کردہ خیال کی تین اقسام کا حوالہ دے کر کرنے کی اجازت دیجئے۔ وہ ان اقسام کو 'سوچنے کے قابل' 'نہ سوچنے کے قابل' اور 'نہ سوچا گیا' کا نام دیتے ہیں۔ روایتی خود پیش کردہ تصویر سے اُبھرنے والی ثقافتی مشروطیت، مسلمان عوام اور دانشوروں کی اکثریت کے اندر 'سوچنے کے قابل، اور 'نہ سوچنے کے قابل' کے مفہوم میں سوچنے کی حوصلہ افزائی کرتی ہوئی اور 'نہ سوچا گیا' کی طرف سے جانے والے عقلی اعمال کی حوصلہ شکنی کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

وہ حالات جو 'نہ سوچا گیا' کی اقلیم کو پھلنے پھولنے سے روکتے ہیں، اور جو اس وقت زیادہ تر مسلم ممالک میں جاری وساری ہیں، سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی میں غالباً سب سے زیادہ اہم رکاوٹیں ثابت ہو رہے ہیں۔ غیر مسلموں کی طرح مسلمانوں سے بھی جدید مسائل سے نمٹنے اور اُنہیں حل کرنے کا تقاضا کیا جائے گا، نہ صرف سائنسی اور ٹیکنالوجی سے متعلقہ مسائل سے بلکہ دوسرے مسائل سے بھی، جیسا کہ عورتوں اور بچوں کیلئے مساوی شہریت انسانی جنس کا انتظام، ماحولیاتی تنزل، قانون کی حکمرانی، سیاسی اور ثقافتی آزادیاں۔ ان اور دوسرے مسائل کی مناسب تفہیم اور اُن کا حل، عقلی سائنسی علم پر مبنی عمومی تفہیم کا تقاضا کریں گے۔

'نہ سوچا گیا' کی عدم موجودگی کے مسئلے تک پہنچنے کا ایک واضح راستہ یہ ہوگا کہ مختلف ادارے، تمام دم گھونٹنے والے چودھریانہ سیاسی، ثقافتی اور مذہبی اثرات سے آزاد ہوں۔ اس مقصد کو حاصل کرنا آسان نہیں ہے لیکن انسانی تاریخ اس کے قابل حصول ہونے کی شہادت رکھتی

ہے۔ مسلمانوں کیلئے چیلنج، اس مقصد کے حصول کیلئے ابھی تک تصور میں نہ آنے والے راستوں کو کھوجنا ہے۔ اس کام کو ہاتھ میں لینا، مفروق اسلامی اُمّہ کے حالات کے تحت آسان تر ہوگا، جوکہ، جیسا کہ میں نے اس مقالے میں استدلال کیا ہے، جدیدیت اور عالمگیریت کے حالات کے تحت اُبھر رہی ہے۔

باب9

دینا اور لینا: فیاضی اور سماجی انصاف

تعارف:

دُنیا کے دوسرے مذاہب کی طرح اسلام بھی مادّی وسائل کی تقسیم میں بڑی ناہمواریوں کے خلاف ہے۔ اس کی بعض بنیادی تعلیمات سماجی اور معاشی ناہمواریوں کو کم کرنے، سے تعلق رکھتی ہیں اگر چہ لازمی طور پر ختم کرنے سے نہیں۔ اسلامی فیاضی اور دولت کی دوبارہ تقسیم کے تین بنیادی اداراتی آلات کار صدقہ، زکوٰۃ اور وقف ہیں۔ فیاضی کی ان روایات نے اسلامی تاریخ سے تشکیل پائی ہے۔ مکہ میں اسلام کے طلوع کے وقت، تجارت اور تیز شہری ترقی کے پھیلاؤ نے مکی معاشرے کی سماجی تنظیم کو خانہ بدوشانہ رشتہ داری پر مبنی تنظیم سے طبقاتی قسم کی گروہ بندیوں میں تبدیل کر دیا تھا۔ اس تبدیلی کا نتیجہ سماجی انقلاب اور عمومی اضطراب کی صورت میں نکلا۔ ان سماجی حالات میں اسلام ایک تعدیلی مذہبی اور اخلاقی تحریک کی شکل میں اُبھرا۔ (وولف 1951: واٹ 1954، 1955، 1962: آرمسٹرانگ 2000: رحمان 1994: ڈینی 2005)

اسلام نے ان حالات سے، تقسیمی انصاف پر خصوصی زور دے کر نمٹا۔ تقسیمی انصاف کو بڑھاوا دینے کیلئے قرآن میں بنیادی اصول جو بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے ”دولت کو صرف امیروں کے درمیان ہی گردش نہیں کرنا چاہیے۔(57:7) قرآن مسلم قوم کے فریضے کا نقشہ یوں بیان کرتا ہے ”نیکی کا حکم دینے والے، بُرائی سے روکنے والے، نماز کو قائم کرنے والے اور زکوٰۃ ادا کرنے والے“ قرآن کے بار بار دہرائے جانے والے موضوعات میں سے ایک مسلمانوں کو یہ حکم دینا ہے ”(کہ وہ) ہمہ مساواتی اور منصفانہ سماجی نظام کو قائم کرنے کی خاطر زمین پر ایک سیاسی نظام قائم کریں“ رحمان 1994 صفحہ 62) یہ مقالہ زکوٰۃ بطور اسلامی فیاضی اور تقسیم نو پر توجہ مرکوز کرے گا۔ اس کی اصل اور ادارہ سازی کا جائزہ لینے کے بعد، یہ مقالہ اس کے عمل اور زکوٰۃ دینے سے وابستہ محرکات کی شہادت کا جائزہ لے گا۔ یہ ہم عصر مسلم معاشروں میں سماجی انصاف کو پروان

چڑھانے کیلئے اُن کے مفاہیم پر ایک مختصر بحث سے اختتام کرے گا۔

زکوٰۃ کی بطور ایک اسلامی ادارے کے ابتدا:

عربی لفظ زکوٰۃ فعل زکیٰ سے اخذ کیا گیا ہے، جس کا مطلب پاک کرنا، اور مراوی مفہوم بڑھوتری یا اضافہ بھی ہے۔ قبل از اسلام مکی معاشرے کے معیارات لوگوں کو اپنی دولت کے ایک حصے کو، اپنی ساری دولت کو پاک کرنے کیلئے اچھے مقاصد پر صرف کرنے کی ترغیب دیتے تھے۔ اسلام نے اس روایت کو جاری رکھا اور اسے ایک مذہبی فریضہ بنا دیا۔ اسلام کے تشکیلی دور میں زکوٰۃ ایک ایسے عمل کی علامت تھی جو روح کو پاک کرتا تھا۔ اس کا اخلاقی عنصر نمایاں تھا جبکہ قانونی جبر اور سرکاری دباؤ کا عنصر غائب تھا (حمید اللہ1993، صفحہ 234: ڈینی2005 صفحات 115-116: اشیخ1995)۔ 9 ہجری، 631 عیسوی میں، مدینہ میں ایک اسلامی ریاست کے قیام کے بعد، زکوٰۃ ایک واجب التعمیل ٹیکس کا فریضہ بن گیا۔ اس کی کسی شخص کی طرف سے خدا کی عبادت کے ایک حصے کے طور پر توثیق کی گئی، یعنی عبادت کے مفہوم میں بندگی کے ایک تکنیکی حصے کے طور پر۔ مسلمانوں کیلئے زکوٰۃ بندگی سے قریبی طور پر منسلک ہوگئی۔ اور اسے زکوٰۃ دینے والے اور وہ دولت جو وہ دیتا ہے، دونوں کو پاک کرنے والی سمجھا جاتا ہے۔ •ڈینی2005، صفحہ 115: بینتھال1999: حمید اللہ1993)

اسلامی قانون لازمی قرار دیتا ہے کہ مالک کے پاس کم از کم خرچہ سے زائد، ایک سال تک رہ جانے والی رقم، اڑھائی فیصد کٹوٹی کی مستوجب ہو جاتی ہے، جو سماجی بہبود کی ضروریات پورا کرنے کی حد میں چلا جاتا ہے، جیسا کہ زکوٰۃ کے بارے میں قرآن کی بنیادی آیت میں بیان کیا گیا ہے:

’’زکوٰۃ محض غریبوں اور محتاجوں کیلئے ہے، وہ جو اُسے اکٹھا کرنے کیلئے کام کرتے ہیں، وہ جن کے دل جیتنے مقصود ہیں، غلاموں کا فدیہ ادا کرنے کیلئے، یا قرضداروں کا، اللہ کے راستے میں [علم، تبلیغی مقاصد، خیراتی، ثقافتی اور تعلیمی اداروں جیسے اچھے کاموں کیلئے] اور مسافر کیلئے۔‘‘

زکوٰہ کی شرح (9:60) یکساں نہیں ہیں۔ مختلف قسم کی اجناس مختلف شرح کا تقاضا کرتی ہیں اور جائیداد کی مختلف اقسام کے تخمینے پیچیدہ ہو سکتے ہیں۔ (ڈینی2005: حمید اللہ1993)

رقم، سونا اور چاندی پر اڑھائی فیصد سالانہ کی شرح سے محصول وصول کیا جاتا ہے۔ زرعی پیداوار پر دس فیصد کے حساب سے اور جائیداد کی دوسری اشکال پر مختلف شروح سے محصول وصول

کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ کی مستوجب جائیدادیں درج ذیل ہیں: 1 نقدی، سونا اور چاندی: 2۔ تجارت میں استعمال کیا جانے والا سامانِ تجارت (لیکن عام زندگی میں استعمال کی جانے والی ذاتی اشیا نہیں، جیسا کہ خود کار گاڑیاں، لباس، گھر اور زیورات) 3۔ زمین سے نکالی جانے والی دھاتیں 4۔ قدیم خزانہ۔ 5۔ مویشی 6۔ کاشت شدہ زمین سے حاصل ہونے والی فصلیں زکوٰۃ فرض ہونے سے پہلے، یہ ضروری ہے کہ ہر قسم کی دولت کی کم از کم مقدار، جسے 'نصاب' کہا جاتا ہے، ملکیت میں ہو، عمومی طور پر زکوٰۃ کا مقصد مقامی ضروریات کو پورا کرنا ہوتا ہے، اور جب ایک دفعہ وہ پوری ہو جائیں، اس کی دور کے مقاصد اور ضروریات پر خرچ کرنے کی اجازت ہے۔ (ڈینی 2005: صفحہ 116-115: بینتھال 1999: حمید اللہ 1993 صفحات 34-233 گُران 2004 صفحات 28-19)

سامراجیت کی ابتدا تک زکوٰۃ حکومت کی طرف سے اکٹھی کی جاتی تھی اور تمام مسلم علاقوں میں وصول کُنندگان کی مختلف اقسام کے درمیان مقرّرہ طریقوں کے مطابق تقسیم کی جاتی تھی۔ اسلامی دینیات میں اس کا ایک مقام ہونے کی وجہ سے عام آبادی، زکوٰۃ دینے کو ایک مذہبی اور اخلاقی فریضہ سمجھتی تھی، اور حکام کو اس کے اکٹھا کرنے میں کوئی مسائل پیش نہیں آتے تھے۔ سامراج نے حکومت اور محصولات کے سیکولر نظام کے متعارف کرانے کا اعلان کیا اور زیادہ تر مسلم ریاستوں میں حکام نے بڑی حد تک قانون کے اسلامی ضابطوں کو ترک کر دیا بشمول زکوٰۃ کے نتیجے کے طور پر زکوٰۃ نے مسلم زندگی میں اپنی کسی دور کی نمایاں حیثیت کھو دی۔ (الشیخ 1995: بینتھال 1999: بریمر 2004: حمید اللہ 1993) ایک معروف مسلم عالم کے الفاظ میں "اگر یہ کچھ مسلمان افراد اور اداروں کا معاملہ نہ ہوتا، تو زکوٰۃ مسلم زندگی سے مکمل طور پر ختم ہو جاتی، الرضادی بحوالی الشیخ 1995 صفحہ 368)

بعد سامراجی مسلم معاشروں میں صورتِ حال تبدیل ہوگئی ہے اور ہم ریاست کی طرف سے زکوٰۃ کی مکمل کھپت اور فرد کے ضمیر میں اس کی کمزوری کے درمیان ایک سلسلہ پاتے ہیں، جس میں متعدد وسطی حل ہیں۔ متعدد مسلم ممالک نے بشمول پاکستان، سوڈان، ملائشیا، سعودی عرب، کویت، لیبیا، اُردن، اور ایران نے اب حکومت کی طرف سے زکوٰۃ کی وصولی کی کسی نہ کسی مرکزی شکل کو اداراتی بنا دیا ہے۔ پاکستان اور سعودی عرب نے اس کے تحفظ اور شروح سے متعلق کچھ بڑی بڑی جدّتیں بھی متعارف کروائی ہیں۔

روایتی طور پر زکوٰۃ افراد پر عائد کی جاتی تھی لیکن سعودی عرب اور پاکستان نے اس فریضے کو کمپنیوں تک بڑھا دیا ہے، اس بنیاد پر کہ کمپنیاں قانونی اشخاص ہیں۔ اُنہوں نے بینکوں میں جمع شدہ بعض قسم کی رقوم پر غیر متبدل محصول عائد کر دیا ہے۔ سعودی عرب نے برآمدات پر مختلف اجناس پر مختلف شروح سے زکوٰۃ عائد کر دی ہے اور پاکستان نے ہر قسمی زمینی پیداوار پر بلالحاظ آبپاشی کے طریقے کے پانچ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ عائد کر دی ہے۔ دوسرے مسلم ممالک نے زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کے روایتی نمونے کی تقلید جاری رکھی ہوئی ہے، لیکن وہ بھی کچھ نہ کچھ جدتیں متعارف کروانے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ مثال کے طور پر ملائشیائی نظام نے صنعتی مزدوروں، افسر شاہی کے ارکان، کاروباری لوگوں، دُکانداروں، کے ساتھ ساتھ ربڑ اور ناریل کے پیدا کرنے والوں کو مستثنیٰ کر دیا ہے، جن میں کسی کا بھی کلاسیکی مقدس متون میں واضح طور پر تذکرہ نہیں ہے۔ (گُران2004، صفحات21-22) ان نظاموں کا ایک تنقیدی جائزہ مقالے کے آئندہ حصے میں پیش کیا جائے گا۔

ہم عصر مسلم سوسائٹیوں کو زکوٰۃ کی ادائیگی:

اسلام کی ابتدائی تاریخ میں زکوٰۃ، ایک مرکزی طور پر انتظام شدہ فرضیاتی نظام تھا، لیکن اسلامی تاریخ کے زیادہ تر حصے میں اس کا انتظام ایک غیر مرتکز طریقے سے ہوتا رہا ہے، جو خدا کے خوف، فرد کے اپنے ضمیر یا ساتھیوں کے دباؤ کی وجہ سے لاگو ہوتا ہے (گُران2004 صفحہ22)

سات ممالک کے ایک اور جائزے کے نتائج، جس نے6000 مسلم جواب دہندگان سے زیادہ کا جائزہ لیا اور جو جدول 1 میں رپورٹ کیا گیا، یہ ظاہر کرتے ہیں کہ 80 سے90 فیصد ملائشیائی، مصری اور انڈونیشی مسلمانوں نے زکوٰۃ ادا کرنے کی اطلاع دی، بمقابلہ قزاقستان، پاکستان اور ترکی کے 50 سے 60 فیصد جواب دہندگان کے۔ ایرانیوں کے صرف ایک تہائی جواب دہندگان نے ایسا کیا تھا۔ اعداد و شمار یہ بھی ظاہر کرتے ہیں کہ ایسے محسوس ہوتا ہے کہ تمام ممالک میں عمر کا زکوٰۃ کی ادائیگی سے مثبت تعلق ہے۔ عمر رسیدہ لوگ مذہبی طور پر واجب التعمیل فریضے کی ادائیگی میں زیادہ جھکاؤ کا رُجحان رکھتے ہیں؟ بہت ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ دولت کا اجتماع عمر کے ساتھ ساتھ واقع ہوتا ہے اور اس طرح عمر رسیدہ لوگوں کو زکوٰۃ ادا کرنے کے اہل

بھی بناتا ہے اور اُن کے اندر صلاحیت بھی پیدا کرتا ہے۔ ایک اور مناسب وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ جوں جوں افراد کی عمر بڑھتی ہے تو اُن کی مذہب پرستی خاص طور پر مذہبی عمل اور پابندی کی گنجائش بھی بڑھنے کا رُجحان رکھتی ہے۔ مذہبی جذبہ، تعلیمی سطح کے اضافے کے ساتھ منفی طور پر متعلق ہونے کا رُجحان رکھتا ہے۔ تاہم ہم مصر اور انڈونیشیا جیسے بعض ممالک میں دیکھتے ہیں کہ تعلیم کی بلند تر سطح زکوٰۃ دینے کی بلند تر سطح سے منسلک ہے، جبکہ ایران، قزاقستان، ملائشیا اور پاکستان اور ترکی میں نسبتاً زیادہ تعلیم یافتہ لوگ ممکنہ طور پر زکوٰۃ دینے کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ واضح طور پر بہت سی قیاسی وجوہات ہیں جو ذہن میں آتی ہیں کہ زکوٰۃ ادا کرنے کی مختلف ممالک میں مختلف شروح کیوں ہیں۔ اس مرحلے پر ہم ایسے قیاسات کی گہرائی میں جانے سے گریز کرتے ہیں۔

تاہم، یہاں ہمارے مقاصد کیلئے، جو کچھ یہ نتائج ظاہر کرتے ہیں، وہ یہ ہیں: اول یہ کہ زکوٰۃ عالمی طور پر مسلمانوں کے اندر وسیع پیمانے پر عمل کیا جانے والا مذہبی فریضہ ہے۔ تاہم ایک ثانوی لیکن مساوی طور پر اہم رائے یہ ہے کہ مختلف مسلم ممالک میں زکوٰۃ ادا کرنے کی روایت پر عمل کئے جانے کی حد میں بڑی حد تک فرق موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں، جیسا کہ جدول 1 واضح طور پر ظاہر کرتا ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے سلسلے میں نہ صرف مختلف افراد کے درمیان بڑی حد تک فرق موجود ہے، بلکہ مختلف ممالک کے درمیان بھی خاصی حد تک فرق موجود ہے۔ ذیل میں پہلے ہم مسلم معاشروں کے آر پار اُفق تا اُفق سفر کریں گے اور جس طرح دستیاب اعداد و شمار اجازت دیتے ہیں، زکوٰۃ کی روایت کی ایک ٹھیک ٹھیک تصویر مہیا کرنے کی کوشش کریں گے۔ پھر ہم ترکی سے شروع کر کے انفرادی سطح کے اعداد و شمار پر توجہ مرکوز کریں گے تا کہ مسلم افراد کے ہاں، اُن کے آبادیاتی، روایاتی خدوخال، مذہب پرستی، اور دوسری اقداری خصوصیات کی بنا پر فرق کی کچھ توجیہہ پیش کر سکیں۔

جدول 9.1: پچھلے سال زکوٰۃ ادا کرنے والوں کا فیصد

ممالک		مصر	انڈونیشیا	ایران	قزاقستان	ملائشیا	پاکستان	ترکی

گروپ کا نمونہ	مذہبی طبقہِ خواص مسلم پیشہ ور عوامی فعالیت پسند طلبا کا رکن طبقہ	89	94	44	49	80	60	64
صنف	مرد	90	95	52	52	87	60	62
	خواتین	85	93	34	45	72	58	67
عمر کا گروپ	26>	61	91	39	38	65	34	53
	40 - 26	86	94	46	48	85	58	65
	55 - 41	97	97	51	54	94	78	79
	<56	98	95	48	55	97	79	68
تعلیمی گروپ	<ہائی سکول	90	91	55	64	84	70	69
	ہائی سکول	94	95	46	46	77	48	67
	یونیورسٹی/پیشہ ورانہ	86	95	40	63	77	62	52

فیصد کو نزدیک ترین مکمل عدد کے مطابق مکمل کر لیا گیا۔

خالی خانہ = کوئی اعداد و شمار میسر نہیں۔

زکوٰۃ کی وصولیوں کا پیمانہ:

پھر ایسے قابلِ اعتماد اعداد و شمار کا فقدان ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعے کتنی رقم دی جاتی ہے۔ فورڈ فاؤنڈیشن کے مطالعے کی بنیاد پر، اگست 2004 میں استنبول کانفرنس نے اس میں شامل رقسم کے کچھ غیر مصدقہ تخمینے پیش کیے۔ انڈونیشیا میں اس مطالعے نے تخمینہ لگایا کہ مسلم فیاضی کی نقد قدر یو ایس ڈالر 1.65 ارب تھی اور یہ فرض کرنا معقول ہے کہ اس کی قابلِ لحاظ رقم زکوٰۃ کی شکل میں تھی۔ ترکی میں زکوٰۃ کی ادائیگیوں کا تخمینہ 214 ملین یو ایس ڈالر تھا (کارکوگلو 2004) ملائشیا سے تخمینے یہ نشاندہی کرتے ہیں کہ 2002 سے لے کر پانچ سالوں کی زکوٰۃ کی وصولی 378 ملین ملائشیائی روپوں سے زائد تھی (حسن 2004) اور پاکستان میں اس کا میزان چار ارب روپے تھا، اگرچہ یہ رقوم بظاہر بہت بڑی محسوس ہوں گی لیکن یہ ملک کے جی ڈی پی کا بہت ہی چھوٹا حصہ ہیں۔ 1987-88 میں پاکستان میں جمع شدہ زکوٰۃ جی ڈی پی کا صرف 0.35 فیصد تھی، اور سعودی

عرب کیلئے اس کی مطابقت میں تخمینے 1970 کیلئے جی ڈی پی کے 0.01 اور 0.04 فیصد کے درمیان تھے (کُران 2004، صفحہ 21)

زکوٰۃ سے حاصل ہونے والی رقم، جیسا کہ اس سے پہلے ذکر کیا گیا، مخصوص اقسام کیلئے مختص کی جاتی ہے، بشمول محتاجوں، غریبوں اور تنگدست لوگوں کے۔ اُن ممالک سے ملنے والی شہادت، جن کے اعداد و شمار دستیاب ہیں، یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ترکی میں زکوٰۃ وصول کرنے والوں کی عام قسم ایک ضرورت مند جاننے والا یا رشتہ دار، تھا (کاروکوگلا 2004) انڈونیشی بنیادی طور پر اپنی زکوٰۃ، زکوٰۃ پر مبنی خیراتی تنظیموں کو یا براہِ راست اُن افراد کو دیتے ہیں جو مبینہ طور پر زکوٰۃ دینے والے کے شناسا ہوتے ہیں (سینٹر فار لنگوئجز اینڈ کلچرز 2004 صفحہ 8) ایسے ہی نمونے ممکنہ طور پر دوسرے مسلم ملکوں میں بھی جاری و ساری ہیں۔ پاکستان میں زکوٰۃ کی وصولی کو مرکزی بنا دیا گیا ہے اور 1978 سے یہ کام ریاست کی طرف سے کیا جاتا ہے، اور اسے وسیع پیمانے پر حکومتی ٹیکس سمجھا جاتا ہے۔ 1999 تک چالیس ہزار مقامی حکومتوں کے زیرِ انتظام چلنے والے زکوٰۃ بورڈ تھے۔ اُن کا آپریشن اس قدر بدعنوانی کا شکار اور غیر شفاف ہے کہ دیندار پاکستانی اپنے آپ کو دوسری مرتبہ زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور پاتے ہیں، یہ یقین حاصل کرنے کیلئے کہ اُن کی زکوٰۃ کا فریضہ حقیقتاً پورا ہو گیا ہے (آغا خان ڈویلپمنٹ نیٹ ورک بحوالہ بزیمر 2004) زکوٰۃ کی وصولی اور استعمال میں بدعنوانی کا مسئلہ بدقسمتی سے بہت سے مسلم ممالک میں موجود ہے، لیکن یہ خاص طور پر اُن ممالک میں قابل توجہ ہے، جنہوں نے ریاست پر مبنی زکوٰۃ کے نظاموں کو مرکزی بنا لیا ہے۔

ملائشیا، سعودی عرب اور پاکستان اُن ممالک میں شامل ہیں جہاں زکوٰۃ کا انتظام ریاست کی طرف سے کیا جاتا ہے۔ تینوں ممالک میں وسیع پیمانے پر بدعنوانی اور زکوٰۃ سے بچنے کی شہادت موجود ہے۔

ملائشیا میں تحفظ کی پابندی اور بہت زیادہ پہلوتہی پیداوار کو محدود کر دیتے ہیں۔ مزید برآں زکوٰۃ کا بوجھ تقریباً کلی طور پر چاول پیدا کرنے والوں پر پڑتا ہے، جن میں سے زیادہ تر ملک کی خط غربت سے نیچے زندگی بسر کرتے ہیں۔ 1988 میں تعمیل کی شرح صرف آٹھ فیصد تھی۔ پرلیس کی ریاست میں 1985 میں چاول اُگانے والوں نے 93 فیصد زکوٰۃ کی وصولی کی توجیہہ پیش کی۔ پس اس طرح ملائشیا میں زکوٰۃ لازمی طور پر وسائل کو غریبوں کی طرف منتقل نہیں کرتی، ہو سکتا ہے یہ وسائل کو اُن سے دور منتقل کر رہی ہو، (کُران 2004 صفحہ 22-21) ملائشیا کی ریاست کیداہ میں

زکوٰۃ کی وصولی کے ایک تفصیلی مطالعے کے مطابق، 1977، اور 1979 کے درمیان تعمیل کی شرح صرف پندرہ فیصد تھی، جس کا مطلب ہے کہ کسانوں کی اکثریت نے اپنے زکوٰۃ کے فریضے سے پہلوتہی کی۔ اس پہلوتہی نے، چھپانے، یا آدمی کے اپنے کاشت شدہ ایکڑوں کا کم کر کے اعلان کرنے، اپنی فصلوں کی کم کر کے رپورٹ دینے، اور جامعین زکوٰۃ کو خراب شدہ یا ملاوٹ والا غلہ حوالے کرنے کی شکلیں اختیار کیں۔ (سکاٹ 1987)

پاکستان میں وسیع پیمانے پر زکوٰۃ سے پہلوتہی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ عوام حکومت کی طرف سے زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم پر اعتماد نہیں کرتے۔ کچھ تخمینوں کے مطابق پاکستان میں خیراتی مقاصد کیلئے عطیہ دی جانے والی کُل رقم کا اندازہ 170 ارب سالانہ لگایا گیا، جبکہ زکوٰۃ کی کُل وصولی صرف چار ارب تک پہنچی جو حکومت کی طرف سے چلائے جانے والے زکوٰۃ کے نظام پر پاکستانیوں کے پست اعتماد کی علامت ہے۔ پاکستان میں زکوٰۃ کے نظام سے مستفید ہونے والوں کی تعداد تقریباً دس لاکھ ہے جو سرکاری خطِ غربت سے نیچے رہنے والے پاکستانیوں میں سے صرف دس فیصد کی نمائندگی کرتی ہے۔ خود سرکاری رپورٹیں یہ خیال ظاہر کرتی ہیں کہ ریاست کے تحت چلنے والے نظام کا ناہمواری کو کم کرنے پر بہت کم اثر ہے۔ ملک میں، بدعنوانی، زکوٰۃ سے پہلوتہی اور بدانتظامی، لوگوں کو اس نظام میں اعتماد کے کھونے پر مجبور کرنے کے علاوہ، اس یقین کو بھی کمزور کر رہے ہیں کہ اسلام ایک بہتر نظام معیشت مہیا کرتا ہے۔ سعودی عرب، روایتی ذرائع کے علاوہ درآمدات پر بھی زکوٰۃ عائد کرتا ہے جس کی شروح جنس کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔ سعودی عرب میں 1970 کی دہائی میں زکوٰۃ کی کُل آمدنی کا جی ڈی پی کا 0.01 سے لے کر 0.04 تک ہونا، ضمانت کی سختی، زکوٰۃ سے پہلوتہی اور وسیع پیمانے پر رخنوں کی شہادت پیش کرتا ہے۔

دینے کے محرکات:

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، اسلام وسائل کی تقسیم میں بڑی ناہمواریوں کے خلاف ہے، اور آغاز ہی سے اس نے کچھ ایسے قابلِ ذکر طریقے متعارف کروائے جو، اگر ان ناہمواریوں کو کُلی طور پر ختم نہیں کرتے تھے، تو کم ضرور کرتے تھے۔ زکوٰۃ ان طریقوں میں سے ایک ہے۔ بڑی سطح پر زکوٰۃ ایک ایسے آلۂ کار کا کام کرتی ہے جو ایک ہمہ مساواتی اور منصفانہ سماجی نظام کی تخلیق کرتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں بہ تکرار زور دیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ کے حق میں ایک اور بڑی عمرانیاتی دلیل سماجی ربط کو بلند اور مضبوط بنانا ہے۔ زکوٰۃ آدمی کے اپنی دولت دینے کے ذریعے مسلمانوں کے اندر افقی

تعلقات کو مضبوط بناتی ہے۔ تفہیمی سطح پر، اگر اسلامی قانون کے مطابق زکوٰۃ ادا کی جائے تو یہ مال اور اُس کے دینے والے دونوں کو پاک کرتی ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ وصول کرنے والا بھی امیر کے حَسد اور نفرت سے پاک ہوجاتا ہے۔ کم از کم نظریے کی سطح پر، اگر زکوٰۃ پر وسیع پیمانے پر عمل کیا جائے، تو امیر تو غریب نہیں ہوتے البتہ غریب غریب نہیں رہتے۔ یہ تمام چیزیں سماجی سلمیت کو، اور اُمّہ یعنی اہلِ ایمان کے طبقے سے تعلق رکھنے کے احساس کو مضبوط بنانے میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ یہ چیزیں اسلام کے احساسِ قومیت کی مضبوط علامات ہیں۔ (ڈینی 2005، صفحہ 115)

زکوٰۃ ادا کرنے کیلئے انفرادی محرّکات کے مطالعات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ زکوٰۃ دینے کیلئے مسلمانوں کے ہاں روحانی اور مذہبی محرکات غالب ہیں۔ انڈونیشی ’روح اور جسم کو پاک کرنے‘ اور غریبوں کے بارے میں اپنی ذمہ داریاں پوری کرنے کیلئے زکوٰۃ دیتے ہیں (سینٹر فار لینگویج اینڈ کلچر 2004) مصر میں مرکزی محرکات، مذہبی اقدار کو بڑھاوا دینا، روح اور دولت کی پاکیزگی، اور غریبوں کے حقوق ہیں (سنٹر فار ڈویلپمنٹ سروسز 2004) اسی طرح کے محرکات کی رپورٹ پاکستانی معاشرے میں بھی دی گئی ہے (سول سروسز اکیڈمی لاہور 2004)۔ اُردن اور فلسطین میں زکوٰۃ کو وسیع پیمانے پر ’قومی اعتماد‘ اور ’گھر گھر کی بہبود‘ کے طور پر دیکھا جاتا ہے (بینتھال 1999)۔

انفرادی اور علاقائی محرکات کے غلبے کچھ تحقیق کاروں کو اس رائے طرف لے گئے ہیں کہ ایسے عطیات غریبوں کو غریبوں کی، اور امیروں کو نسبتاً امیروں کی مدد کرنے پر منتج ہوتے ہیں، مذہبی محرک کی بنا پر دینے کی یہ علاقائی رُخ بندی، غربت کو دھماکہ خیز ہونے سے تو روک سکتی ہے۔ اس کا ممکنہ طور پر سماجی انصاف پر کوئی قابلِ لحاظ اثر نہیں ہوسکتا۔

مسلمان اکثر اوقات یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زکوٰۃ، دولت اور وسائل کی ایسی زیادہ منصفانہ تقسیم نو کے ذریعے، جو دولت کے ارتکاز کو روکتی اور غربت کو کم کرتی ہے، سماجی انصاف کو پروان چڑھانے کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔ اسلامی تحریریں زکوٰۃ کو دُنیا کی خرابیوں کے لئے تقریباً ایک اکسیر کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ سید قطب اور مودودی جیسے اسلام پسندوں کے نزدیک زکوٰۃ فلاحی ریاست کے مغربی تصور سے برتر ہے۔ اسلام پسندوں کے نزدیک زکوٰۃ اسلام کا ایک نمایاں سماجی ستون ہے، جو فرد کی کوششوں کو ایک منصفانہ اور مساوات کے حامل معاشرے یعنی مسلم اُمّہ کی تخلیق کی سمت رواں دواں ہونے کے قابل بناتا ہے۔ بینتھال 1999: مودودی 1975)

تنقیدی تجزیہ:

زکوٰۃ وسائل کی تقسیم نو اور سماجی انصاف کو بڑھاوا دینے کیلئے ایک آلۂ کار کے طور پر کس حد تک موثر ہے؟ یہ سوال اسلامی بحثوں میں اکثر اُٹھایا جاتا ہے اور اس پر بحث کی جاتی ہے۔ مسلمان ہر جگہ اس مذہبی حکم کی تعمیل میں فیاضی میں بہت زیادہ خوبی دیکھتے ہیں۔ لیکن یہ، ایک معروضی تخمینے سے زیادہ اُن کے عقیدے کا اظہار محسوس ہوتا ہے۔ واضح طور پر دینے والے فرد کیلئے، ایک گہرے طور پر مانے جانے والے مذہبی فریضے کو پورا کر لینے کے بعد، نفسیاتی تسکین کا ایک جائز احساس ہوتا ہے۔ یہ مذہبی فریضہ بدیہی طور پر زکوٰۃ وصول کرنے والے کی بہبود کو بڑھاوا دینے میں اپنا کردار ادا کرتا ہے۔ لیکن کیا ہم فرد کے اس نفسیاتی اور روحانی تجربے سے آگے جا سکتے ہیں اور مذہبی فیاضی کے اس عمل کا ایک گہرا تجزیہ پیش کر سکتے ہیں۔

ہم کچھ جائزہ ذرائعِ ابلاغ کی رپورٹوں سے اخذ کر سکتے ہیں۔ پاکستان میں جہاں زکوٰۃ کی وصولی کو 1980 سے ریاستی سرگرمی کے طور پر مرکزی معاملہ بنایا گیا ہے، اس کے آپریشن کے بارے میں اکثر رپورٹیں آتی رہتی ہیں اور وہ تقریباً ہمہ گیر طور پر نظام پر تنقید کرتی ہیں۔ یہ تنقید سسٹم کی غربت کو کم کرنے میں ناکامی، وسیع پیمانے پر زکوٰۃ سے بچنے، اور افسر شاہی کی بدعنوانی سے متعلق ہوتی ہے۔ اس قسم کی تنقیدات، زکوٰۃ وصولی کے مرکزی نظام والے دوسرے ممالک میں بھی عام ہیں۔ ملائشیا سے حاصل ہونے والی 1980 کی دہائی کے ابتدائی حصے سے متعلق اعداد و شمار یہ ظاہر کرتے ہیں کہ غریبوں نے زکوٰۃ کی تقسیم کا صرف گیارہ سے تیرہ فیصد تک وصول کیا، جبکہ زکوٰۃ اکٹھا کرنے والوں اور مذہبی مقاصد نے باقی ماندہ کے بہت سے حصے پر قبضہ کیا۔ (مصطفیٰ 1987)

زکوٰۃ کی وصولی اور سماجی انصاف پر زکوٰۃ کے اثر کا بہترین تجزیہ غالباً کراُن کی طرف سے پیش کیا گیا ہے (2004)۔ مختلف ممالک کے ریکارڈوں کا جائزہ لینے کے بعد وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ غیر مرتکز رضا کارانہ زکوٰۃ کی وصولی بغیر تعلقات والے غریبوں کے خلاف متعصب ہونے کا رُجحان رکھتی ہے، اور اس کا غربت کو کم کرنے پر بالکل کوئی نہیں یا نہ ہونے کے برابر اثر ہے۔ مرتکز نظام میں بھی یہی خامیاں ہیں۔ دونوں نظاموں کے اندر نہ تو شفاّفیّت اور نہ ہی غربت کو کم کرنے کے سلسلے میں کوئی بنیادی فرق ہے۔ ”البتہ یہ فرق اُن تعلقات میں ہے جن کو وہ اہمیت دیتے ہیں۔ غیر مرتکز زکوٰۃ معاشی تعلقات کو اہمیت دیتی ہے۔ خاص طور پر اُن تعلقات کو جو ملازمت پر مبنی ہوں: ریاستی انتظام کے تحت زکوٰۃ سیاسی تعلقات کو اہمیت دیتی ہے، خاص طور پر

اُن کو جو مذہبیت کو چھوتے ہوں۔ اس طرح ملائشیا کے قدیم غیر مرتکز نظام میں باقاعدہ زکوٰۃ وصول کرنے کا سب سے یقینی ذریعہ کسی دولت مند مالک کیلئے وفاداری سے کام کرنا تھا۔ موجودہ مرتکز نظام کے تحت یہ طریقہ کسی مذہبی سکول میں داخل ہونا یا زکوٰۃ کے دفتر کیلئے کام کرنا ہے۔'' (گُران 2004، صفحہ 26)

گُران کا تجزیہ اُسے یہ نتیجہ نکالنے پر مائل کرتا ہے کہ زکوٰۃ نے مسلمانوں کی غربت اور ناہمواری میں کوئی بڑا فرق نہیں ڈالا۔ اگرچہ اس نے واضح طور پر کچھ دولت اور آمدنی کی تقسیم نو کی ہے لیکن اس نے غریبوں پر بطور گروپ کے کوئی اثر نہیں ڈالا۔ گُران کے مطابق:

'' آدمی کو اس سلسلے میں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اپنی اسلامی تعبیر میں زکوٰۃ تقسیم نو کا ایک نسبتاً قدامت پسندانہ ذریعہ بنتا ہے: نہ ہی زمین اور طبعی سرمائے جیسے اثاثوں کو چھونے، نہ ہی گھر اور فرنیچر جیسی کھپت والی اشیا سے علاقہ رکھنے سے، یہ بہت محدود انتقالات کی گنجائش رکھتی ہے، جس میں اشیا اور اثاثوں کی ایک محدود فہرست شامل ہے۔ بہترین حالات میں بھی ایسی سکیم کا تقسیمی اثر بہت کم ہوگا۔ خراب انتظام نے مایوسی کو کئی گنا کر دیا ہے'' (گُران 2004 صفحہ 28) پاکستان کے صحت کے شعبے میں زکوٰۃ کے استعمال پر ایک رپورٹ میں تقریباً اس سے ملتے جُلتے نتائج پیش کئے گئے ہیں۔ (سول سروس اکیڈمی، لاہور 2004)

زکوٰۃ دینے سے کیا حاصل ہوتا ہے؟

مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں یہ آرا قائم کی جاسکتی ہیں۔

1۔ مسلمانوں کی ایک قابلِ لحاظ تعداد مسلسل زکوٰۃ دیتی ہے۔

2۔ انفرادی مسلمانوں کیلئے زکوٰۃ ادا کرنے کے بنیادی محرکات مذہبی اور سماجی ہیں۔ یعنی مذہبی فریضہ پورا کرنا اور غریبوں کی مدد کرنا۔

3۔ جب زکوٰۃ کی وصولی کو مرکز کے تحت کر دیا جائے اور اس کی وصولی اور تقسیم ریاست کی ذمہ داری بن جائے تو یہ چیز زکوٰۃ کی ادائیگی سے گریز بدعنوانی، بدانتظامی اور زکوٰۃ کو غلط لوگوں کیلئے مختص کرنے کی طرف لے جاتی ہے، اور رضا کارانہ نظام کی نسبت غربا کیلئے کوئی زیادہ محسوس فوائد بہم نہیں پہنچاتی۔

4۔ اسلامی تاریخ کے اوائل میں زکوٰۃ، سماجی بہبود کی دیکھ بھال کیلئے ریاستی مالیات کا بڑے ذرائع میں سے ایک ذریعہ تھا، لیکن اب ریاستی محصولات سے ہونے والی آمدنی وہی فرائض

ادا کرتی ہے اور اس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی کو ایک مسئلہ بنا دیتی ہے۔ یہ اس بات کی ایک وجہ ہوسکتی ہے کہ مسلم ممالک میں زکوٰۃ کی ادائیگی کی شروح کیوں پست ہیں۔

5۔ موجودہ شہادت اس بات پر روشنی ڈالتی ہے کہ زکوٰۃ بڑے پیمانے پر حکمتِ عملی کی بنیادوں کی بجائے مقامی بنیادوں پر دی جاتی ہے۔

6۔ آخری بات کہ اگرچہ اسلام پسندوں اور کچھ اسلامی معیشت دانوں نے زکوٰۃ کی بطور ناہمواری کو کم کرنے کے ایک بے مثال ذریعے کے، مبالغہ آمیز تعریف کی ہے، لیکن محتاط اور گہرے تجزیے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس نے مسلمانوں کی غربت میں کوئی قابلِ لحاظ فرق پیدا نہیں کیا۔

جدید ریاستوں کے محصولات اور بہبودی نظاموں، اور آمدنی اور دولت کی تقسیم نو اور عوامی بہبود میں اُن کے کردار کو مدِ نظر رکھتے ہوئے، زکوٰۃ غالباً ایک اگلے وقتوں کا ٹیکس ہے۔ زکوٰۃ کچھ آمدنی اور دولت کی تقسیم بلاشبہ کرتی ہے لیکن یہ غریبوں کو کوئی ٹھوس فائدہ نہیں پہنچاتی۔ یہ اُن کے جی ڈی پی کے تناسب سے بے وقعت ہوسکتی ہے لیکن پھر بھی اس میں شامل رقم اچھی خاصی ہوتی ہے۔ زندگی کے تمام شعبوں سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کی ایک قابلِ لحاظ تعداد، اُن ٹیکسوں سے علاوہ جو وہ ادا کرتے ہیں، زکوٰۃ دینا کیوں جاری رکھے ہوئے ہیں؟ تمام دستیاب شہادت یہ خیال پیش کرتی ہے کہ جدید دُنیا میں لوگ ٹیکسوں کی ادائیگی سے بچنے کیلئے غیر معمولی حدود تک چلے جاتے ہیں۔ وہ اپنے ٹیکسوں کی ادائیگی کو کم سے کم کرنے کیلئے ہر موقع سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ معاشی تجزیہ بھی یہ خیال پیش کرتا ہے کہ ٹیکس کی کم تر شرح لوگوں کو زیادہ محنت کرنے اور زیادہ خوش رہنے پر آمادہ کرتی ہے اور یہ چیز ثقافتی اختلافات یا اداراتی عوامل سے منسلک نہیں ہے۔

(پریس کاٹ2004)

ہم عصر مسلم معاشروں میں زکوٰۃ کی روایت کی وضاحت کرنے کیلئے ہمیں دُرخیمیاتی تناظر کو استعمال کرنے کی ضرورت ہے اور یہ پوچھنے کی کہ مسلمانوں کیلئے زکوٰۃ کا علامتی مفہوم کیا ہے؟ اس کے جواب میں خرچہ فائدہ کا معاشی تجزیہ شامل نہیں ہوگا۔ بطور ایمان رکھنے والوں کے وہ اسلامی معاشرے کا نقشہ ایک ایسے معاشرے کے طور پر پیش کرتے ہیں جو منصفانہ صحیح اور اخلاقی بنیادیں رکھنے والا ہو، جیسا کہ اسلامی عقیدے میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن وہ سماجی حقیقت جس کا وہ تجربہ کرتے ہیں اس کے علاوہ سب کچھ ہے۔ حکومت کو ایک ایسے نظام کے وجود کی، تخلیق یا کم از کم اس کی اجازت دینے میں مددگار سمجھا جاتا ہے، جو غیر منصفانہ، بدعنوان، سماجی انصاف دینے میں

غیر موثر اور اس طرح اُمت کی سماجی سالمیت کو تباہ کرنے والا ہے۔ وہ حکومت کے ذریعے زکوٰۃ دینے سے اس ادراک کی وجہ سے مزاحمت کر سکتے ہیں نا کہ اس وجہ سے کہ وہ سخی نہیں ہیں، کیونکہ واضح طور پر ایسی صورت نہیں ہے۔ یہ اُن کی اس رُخ بندی کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے مذہبی فرائض کو اصلاحی عمل کے ذریعے پورا کرنا چاہتے ہیں اور نا کہ دقیانوسیت کے ذریعے پاکستان میں حکومت کی زکوٰۃ کی چار ارب روپے سالانہ وصولی بے حقیقت نظر آتی ہے جب اس کا تقابل اُن ایک سو ستر ارب روپوں سے کیا جائے جو پاکستانی ہر سال خیرات میں دیتے ہیں۔

اسلام قومی سالمیت اور معاشرتی ربط پر بہت زور دیتا ہے جیسا کہ یہ اُمّہ کے تصور میں پنہاں ہے، یعنی اہلِ ایمان کی ایک قومیت مسلمانوں کیلئے اُمّہ ایک سماجی حقیقت ہے جس کی بہبود کا خدا کی طرف سے حکم دیا گیا ہے۔ ایک مضبوط اُمّہ ایمان کے حقیقی اظہار کی ایک علامت ہے۔ اسلام کی رسومات کی زرخیزی، معتقدین کے اندر مصاحبت کا ایک مضبوط احساس پیدا کرتی اور اُسے تقویت دیتی ہے، ایک طرف کی اُمہ کی حسیت، جو طبقاتی اور سماجی امتیازات سے پاک ہوتی ہے۔ نماز (صلوٰۃ) کا اسلامی رُکن جو دن میں پانچ مرتبہ اجتماعی طور پر ادا کیا جاتا ہے، اس کی ایک واضح مثال ہے۔

تاہم، اُمہ کی وجودی حقیقت، مقامی اور عالمی سطوح پر، جیسا کہ عام مسلمان اس کا تجربہ کرتے ہیں، یہ ہے کہ یہ اُس مثالی صورتِ حال کو حاصل کرنے میں ناکام رہی ہے جس میں اسے ہونا چاہیے۔ غربت، سماجی انصاف کا فقدان، اور طبقاتی تفریق اس کے کچھ مظاہر ہیں۔ اس کی وجہ کو اس کے ناقص تصور میں نہیں دیکھا جاتا، بلکہ اس کو وجود میں لانے کے لئے معاون حالات پیدا کرنے میں عوامی حکام کی ناکامی کو سمجھا جاتا ہے۔ اس طرح زکوٰۃ کا عمل حکومت کیلئے ایک فردِ جُرم اور ساتھ ہی ساتھ ایک مشترکہ مذہب کی دوستی کے ذریعے اُمہ کو مضبوط کرنے کیلئے ایک شخصی کردار بھی بن جاتا ہے۔ یہ چیز زکوٰۃ کو اسلام کے حکم کے مطابق اہلِ ایمان کا ایک مضبوط معاشرہ تخلیق کرنے کیلئے ایک طاقتور علامتی عمل بن جاتا ہے۔ افراد کی طرف سے اس پر عمل اسلام میں قدامت پرستی کی بجائے اصلاحی عمل کی روایت کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔

لہٰذا مسلمانوں کیلئے زکوٰۃ دینے کے عمل کا مفہوم علامتی بھی ہے اور افادی بھی۔ علامتی مافیہ کا تعلق مسلمانوں کی، ایک مضبوط، صحیح اور منصفانہ اور اخلاقی قومیت..... یعنی اُمّہ کے وجود میں اُن کے یقین کے اظہار سے ہے اس عمل کا افادی مفہوم یہ ہے کہ یہ ایسے معاشرے کی تخلیق میں

معاون ہے۔ افادی مفہوم صرف اس وجہ سے وجود رکھتا ہے کیونکہ حکومت ایک مثالی مسلم اُمہ کے قیام میں ناکام ہوگئی ہے۔ زکوٰۃ دینے کی حتمی علاقیّت، اُمہ کے بارے میں خدا کی طرف سے حکم دیئے گئے عہد کو پورا کرنے کے ذریعے 'نیکی کرنا' ہے۔ یہ دولت جمع کرنے کی مسرت یا افادیت سے زیادہ ہے۔ پس دینے سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ ایک مثالی اُمت کا قیام، مشترکہ مذہب کی رفاقت اور یہ یقین ہے کہ نیکی کرنا اہم ہے۔

باب 10

اسلام اور شہری معاشرہ

شہری معاشرے کا تصوّر

جدید دور میں شہری معاشرہ سیاسی اصلاحات اور جمہوریت کیلئے ایک طاقتور نعرہ بن گیا ہے۔ جنوب مشرقی ایشیائی ممالک میں یہ ایسی تنظیموں کو سہارا دیتا ہے جواب 'عوام کی طاقت' 'ریفار ماسی' 'مُسکاریات مدنی' 'جمہوری حکمرانی' 'انسانی حقوق' 'آزادانہ انتخابات' 'قانون کی حکمرانی' 'معاشی آزادی پسندی' اور دوسری ایسی عوامی تحریکات، جو معاشی انصاف پسندی سے وفاداری رکھنے والی اشتمالی، اشتراکی، جمہوری حکومت کا مطالبہ کرتی ہیں، کے ناموں سے جانی جاتی ہیں۔ ایسی بین الاقوامی تنظیموں، جیسا کہ ایشیا فاونڈیشن، فورڈ فاونڈیشن، ورلڈ بینک، یونائیٹڈ نیشنز ڈویلپمنٹ پروگرام (یواین ڈی پی)، ساساکاواپیس فاؤنڈیشن، کے پاس، شہری معاشرے کو مضبوط بنانے والے بہت سے ترقی پذیر ممالک میں ایسے پروگرام ہیں، جن میں سے زیادہ تر غیر سرکاری تنظیمیں ہیں۔

تاہم شہری معاشرے کا تصور اس کے جدید اظہارات سے پیچھے جاتا ہے، اور اس کی ابتدا بعد خرد افروزی کے آزادی پسندی، جمہوریت اور انفرادیت کے نظریات میں ہے، جن میں سے سب کے سب انفرادی آزادی، معیشت اور ریاست کی جبری قوت کے درمیان صحیح تعلق کا اظہار کرنے سے متعلق ہیں۔ شہری معاشرے کا ایک مختصر جائزہ پیش کرنے کے بعد یہ بات، اسلامی نظریے یا ہم عصر مسلم معاشروں میں اس کے اظہار یا عدم اظہار کا جائزہ لے گا۔

شہری معاشرے کے کچھ ابتدائی تصورات ایڈم فرگوسن اور جارج ہیگل کی تصانیف میں پائے جاسکتے ہیں۔ فرگوسن نے اسے شائستگی کی ایک کیفیت کے طور پر برتا، جو برتر مغربی تہذیب کی ایک خصوصیت ہے، انفرادیت، جمہوریت، اور جائیداد کے حقوق پر زور کے ساتھ، ہیگل کے نزدیک شہری معاشرہ خاندان اور ریاست کے درمیان ایک درمیانی ادارہ تھا۔ یہ اصطلاح

عمرانیات میں کارل مارکس اور فریڈرک اینگلز کی تصانیف کے ذریعے آئی جنھوں نے شہری معاشرے کی تعریف پیداوار کے سماجی اور معاشی تعلقات کے مجموعی اثر کے طور پر اور قانونی سماجی اور سیاسی پیشرفتوں کے ایک بنیادی ذریعے کے طور پر کی۔

دوسرے لفظوں میں، یہ سیاسی، سماجی اور ثقافتی بالائی تعمیرات کی تہہ میں مضمر ایک بنیادی ڈھانچہ تھا اور اسی طرح کی دوسری تصور سازیوں نے معیشت، معاشرے اور ریاست کے درمیان تعلق کو سمجھنے کیلئے، تجربی اور نظریاتی ڈھانچے مہیا کرنے کی کوشش کی۔ عمرانیات کی ترقی کے ساتھ ساتھ۔ شہری معاشرے کی یہ ابتدائی تصور سازیاں ایک اہم تبدیلی کے عمل سے گزرنے لگیں، جیسا کہ اس کے انتہائی اہم ہم عصر نظریہ سازوں میں سے ایک ارنسٹ گیلسز کی تصانیف میں منعکس ہوتا ہے۔

اپنی کتاب ’آزادی کی شرائط‘ میں 1995 میں جو اُس کی بے وقت موت سے ایک سال قبل شائع ہوئی گیلز نے یہ استدلال کیا کہ شہری معاشرے کا خلاصہ اداراتی اور نظریاتی تکثیریت کا نظریہ تھا جس نے مرکزی اداروں کو معاشرے میں قوت اور سچائی کی اجارہ داری قائم کرنے سے روکا۔ زیادہ مخصوص طور پر اُس نے شہری معاشرے کے تعریف یوں کی: ’’متنوع غیر سرکاری اداروں کا ایسا سیٹ جو اس قدر مضبوط ہو کہ ریاست کا توڑ کر سکے اور اگرچہ ریاست کو امن کے قائم کرنے اور بڑے مفادات کے درمیان ثالث کے کردار ادا کرنے کے اپنے فریضے کو پورا کرنے سے نہ روکے، لیکن پھر بھی اسے باقی ماندہ معاشرے پر غلبہ پانے اور اسے پیس ڈالنے سے روک سکے۔ (گیلز1994، صفحہ 4)

دوسرے نظریہ ساز، فرد کی اپنے اہداف کی، ریاست کی طرف سے کسی رُکاوٹ کے بغیر پیروی کرنے کی آزادی پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ کال ہوں، مثال کے طور پر، شہری معاشرے کی تعریف ایک ایسے شہری دائرے کے طور پر کرتا ہے، جس میں لوگ اپنی روزمرہ زندگیوں کو ریاست کی مداخلت کے بغیر منظّم کر سکیں۔ (کال ہون1993)۔ ہم عصر سماجی نظریے کی ایک دوسری لڑی، معیشت (مارکیٹوں) اور ریاست کے مقابلے میں سماجی سالمیت پر زیادہ زور دیتی ہے، جیسا کہ جیفری الیگزینڈر کے کام میں عکاسی ہوتی ہے۔ اس کے مطابق شہری معاشرے کی تصور سازی سالمیت کی ایک اقلیم کے طور پر ہونی چاہیے، ایک ایسے ’ہم پن‘ کے طور پر، جو بیک وقت فرد کے تقدس اور ان افراد کی جماعت کے بارے میں ذمہ داریوں کی تصدیق کرے۔

سلیت کے دائرے کو، اصول اور عمل کے لحاظ سے، نہ صرف مارکیٹوں اور ریاستوں سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے، بلکہ دوسرے غیرشہری دائرؤں سے بھی جیسا کہ مذہب، خاندان اور سائنس۔ (الیگزینڈر،1997، صفحہ115)

شہری معاشرے کی گیلنر کی تعریف، غالباً اس کے اہم پہلوؤں کو متحد کرتی ہے، یعنی سیاسی جبری مرکزیت کو جوابدہی اور اُن سیاسی اور معاشی طبقہ خواص کی باری کی ترتیب کو، جو سیاسی سامان اور معاشی تکثیریت پر مامور ہونے کیلئے بہت کم معاوضہ وصول کرتے ہیں۔ معاشرے کے مرکزی ادارے نسبتاً آزاد اور کام کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایسا معاشرہ، بادشاہوں اور پادریوں کی طرف سے لاگو کئے گئے جبر اور توہم پرستی پرنہیں بلکہ عقل اور فطرت کی حکمرانی پر مبنی ہوتا ہے۔

روایتی معاشرے کے برعکس، جس میں سماجی نظم مضبوطی سے قائم کئے گئے یقین اور عقیدے کے جبر پر مبنی ہوتا تھا، شہری معاشرے میں ایک آزاد نظم صحیح اور پختہ یقین پرنہیں، بلکہ شک، سمجھوتے اور دوغلی سوچ پر مبنی ہوتا ہے۔ سماجی سلیت یا وفاداری پہلے سے کسی مشترک عقیدے کو نہیں بلکہ اس کی غیر موجودگی کو فرض کرتی ہے یا کم ازکم کسی ایسے عقیدے کو فرض نہیں کرتی جو عالمگیر طور پر اختیار کیا گیا یا اشتراک کیا گیا ہو۔ اگر کوئی ایک غالب یقین ہوتا ہے تو یہ کہ ہر چیز اخلاقی نظام کیلئے خطرہ بنے بغیر تبدیل ہوسکتی ہے اور اسے تبدیل ہونا چاہیے۔ انسانی تعلقات معاہداتی، عقلی، مفید اور لچکدار ہوتے ہیں۔ انسانی شخصیت ڈیوڈ رائسمین کے الفاظ میں 'اندرونی ہدایت یافتگی' کی بجائے 'دوسروں کی ہدایت یافتگی' پر مبنی ہوتی ہے۔ گیلنر اس قسم کی شخصیت کو 'مقیاسی انسان کہتا ہے'۔

گیلنر (1994) آگے جاکر، شہری معاشرے کے دو حریفوں، مارکسزم اور اسلام کا جائزہ لیتا ہے۔ مارکسزم کے نزدیک اداروں کی کثرتیت کا تصور..... ریاست کی مخالفت اور اُسے متوازن کرنے والے اور جوابی طور پر ریاست ہی کی طرف سے کنٹرول کئے جانے والے..... پوشیدہ اور مجرمانہ غلبے کیلئے ایک دکھاوا ہے۔ مارکسزم کی اصلی روایت نے، سیاسی، نظریاتی اور معاشی قوت سے قریب قریب مکمل امتزاج کا ایک معاشرہ پیدا کیا ہے، اور فیصلہ سازی کی ایک غیرمبہم اجارہ داری کے ساتھ ایک واحد مرتکز سلسلہ مراتب پیدا کیا ہے۔ ایسی مرکزیت کی خدمت کرنے والی جدید ٹیکنالوجی نے معاشی کارکردگی کی کوئی مدد نہ کی، بلکہ اسے صرف آمریت اور مطلق العنانیت کی بالکل ایک نئی شکل عطا کردی۔

بجائے ایک ایسا نیا سماجی انسان تخلیق کرنے کے جو ''ہر ایک سے اُس کی صلاحیت کے مطابق اور ہر ایک کو اُس کی ضرورت کے مطابق' کے نصب العین کے ساتھ وفاداری کا عہد رکھتا اور اشیا کی عقیدت مندی، مقابلے، اور لالچ سے آزاد ہوتا، اس نے ایسا تنہا، اخلاق سے بے نیاز، مردم بیزار اور انفرادیت پسند سماجی انسان پیدا کیا جو گمراہ کن گفتگو اور نظام کے اندر رفٹ ہونے کی مہارت رکھتا تھا، لیکن موثر مہم جوئی کے نا قابل تھا۔ (گیلنر (1994) نظام اور انسان دونوں جو اس نظام نے پیدا کئے اس کی موت اور انتشار پر منتج ہوئے۔ 1980 کی دہائی تک مارکسی دُنیا کا ایک بڑا حصہ اس کے اپنے مرکزی عقیدے میں یقین کھو چکا تھا اور شہری معاشرے کیلئے شدید خواہش کرنے لگا تھا۔

گیلنر کے مطابق شہری معاشرے کا دوسرا حریفِ، مسلم دُنیا، مقابلۃً، اپنے عقیدے کی حیرت انگیز لچک، سے متصف اور محض کمزور ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ شہری معاشرے کیلئے جدوجہد کر رہی ہے۔ اس کے ہاں شہری معاشرے کے عدم وجود کو بڑے پیمانے پر اہانت آمیز نہیں محسوس کیا جاتا اور یہ نسبتاً کم مقامی دلچسپی کو اُبھارتا ہے۔ اس کے برعکس بے رحمانہ طور پر حاشیہ بردارانہ اور 'جیتنے والے سب کچھ لے جائیں' قسم کی سیاست کو بڑے پیمانے پر سچ مانا جاتا ہے اور اشیا کی فطرت میں فطری طور پر ودیعت ہونے کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔'
(گیلنر 1994، صفحہ 14)

وہ استدلال کرتا چلا جاتا ہے کہ وسیع پیمانے پر مانا جانے والا یہ عمرانیاتی مقدّمہ، کہ صنعتی یا صنعتی بنتے ہوئے معاشروں میں مذہب انسانوں اور معاشرے پر اپنی پہلے والی بہت سی گرفت کھو دیتا ہے، بہت سی غیر اسلامی دُنیا میں صحیح ہے، اگرچہ سیکولر سازی کی حد اور نوعیت بہت حد تک متنوع ہوتی ہے، اور گاہے بگاہے واضح مخالف لہریں بھی ہوتی ہیں۔ لیکن اسلامی دُنیا میں آبادیوں پر اسلام کی گرفت پچھلے ایک سو سال میں کسی طرح بھی کم نہیں ہوئی۔ مزید برآں، یہ گرفت معاشرے کے خاص طبقوں تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ حکمران اور شہری طبقوں، ثقافتی طبقۂ خواص اور عوام تک وسیع ہے۔ اسے روایت پسند اور سماجی انقلابیت سے عہدِ وفا رکھنے والی دونوں قسم کی حکومتوں میں دیکھا جاتا ہے۔

یہ چیز ناگزیر طور پر اسلام کی دو روایات کی موجودگی کی وجہ سے ممکن ہوئی ہے، جو کسی طرح صرف اسلام تک محدود نہیں ہیں، برتر اسلام اور 'عوامی اسلام'۔ علما اور شہری تجارتی تعلقات کا

برتر اسلام صحائفی، مائل بہ حکمرانی، کٹر، لفظی، سنجیدہ، ہمہ مساواتی، اور خلافِ کیف و سرور ہے۔ زیادہ بڑا اور بڑی حد تک دیہاتی عوامی اسلام صوفیانہ، سرور آمیز، لا پروا، ہے جہاں 'اعلیٰ اسلام' 'منشور' سے مماثل ہے، جو عالمانہ مزاج رکھنے والے لوگوں کو موافق آتا ہے، وہیں عوامی اسلام عوام کیلئے اپنے قابلِ رحم حالات سے فرار کیلئے ایک افیون کا کام دیتا ہے۔

یہ دونوں روایات ایک دوسرے میں باہمی طور پر نفوذ پذیر ہیں اور زیادہ تر وقت ایک دوستانہ ہم زیستی میں قائم رہتی ہیں۔ لیکن ان کے درمیان ایک پوشیدہ تناؤ بھی ہے، جو وقتاً فوقتاً ایک کٹر، بنیاد پرستانہ، احیائی تحریک کی شکل میں سطح پر اُبھرتا رہتا ہے، جس کا مقصد عوام الناس کو برتر اسلام کی تصویر میں ڈھالنا ہوتا ہے۔ جدیدیت اور عالمگیریت کے اثر کے تحت اس تناؤ کی شدّت میں اضافہ ہوگیا ہے۔ گیلز کے نزدیک اسلامی تاریخ کے تعریفی خدوخال میں سے ایک اسلام کی دونوں روایات کے درمیان کشمکش رہا ہے، جو ہمیشہ وفاداری کو بڑے پیمانے پر ولیوں کے عقیدے سے دور ہٹا کر صحائفی بنیاد پرستانہ اسلام کے متغیر کی طرف منتقل کرنے کو محیط ہوتی ہے۔ اسلام کی پچھلے ایک سو سال کی ثقافتی تاریخ کا یہی خلاصہ رہا ہے۔ وہ چیز جو ایک اقلیت کی کامیابی یا اُس کا ایک رعایتی حق تھا، یعنی عقیدے کی وہ قسم جس پر ایک ثقافتی طبقہ خواص عمل کرتا تھا۔ اب پورے معاشرے کی بطورِ کُل خصوصیت بن گیا ہے۔

پس مسلم دُنیا ایک اُمّہ کے قیام کی طرف ایک مضبوط رُجحان ظاہر کرتی ہے، یعنی مشترکہ عقیدے اور اس کے قوانین کے نفاذ پر مبنی ایک اجتماعی قومیت کے قیام کی طرف، جیسا کہ اس سے پہلے باب 8 میں بیان کیا جا چکا ہے۔ پس مسلم دُنیا ایک قابلِ عمل سماجی شکل، ایک مطلق اخلاقی قومیت، رکھتی ہے، جو اس جدید یا نیم جدید تناظر میں قابلِ برداشت حد تک کام کرتے ہوئے محسوس ہوتی ہے۔ ان معاشروں کی استواری اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ وہ بھی ایک اختیاری شکل ہیں، اور ایک ایسی شکل جو موجودہ سیاسی حالت کا ایک اہم متغیر بنتی ہے۔ مسلم معاشرے ایک ایسے سماجی نظام کی مثال پیش کرتے ہیں، جس میں سیاسی توڑ کرنے والے اداروں یا تنظیموں کو پیش کرنے کی صلاحیت میں کمی محسوس ہوتی ہے، اور جو بغیر انفرادیت کے کمزور ہو جاتا ہے اور فکری کثرتیت کے بغیر موثر طور پر کام کرتا ہے۔ (گیلز 1994، صفحہ نمبر 29)

اسلام اور شہری معاشرہ:

گیلنر کا، اسلامی دُنیا میں شہری معاشرے کے امکانات کا قدرے قنوطیت پسندانہ جائزہ، بنیادی طور پر اُس کی اُمہ کی بطور ایک ایسے مربوط، نظریاتی معاشرے کے طور پر تصوّر سازی پر مبنی ہے، جس کی نظریاتی یا اداراتی کثرتیت کیلئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ درحقیقت آدمی اُس کے تجربے سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتا ہے کہ اُمہ کی مضبوطی صرف اسلامی فرقہ واریت کو پروان چڑھائے گی بجائے شہری معاشرے کے۔ یہ نتیجہ اجتماعِ ضِدین طور پر سموئیل، ہنگٹن کے تجزیے کے ساتھ ہم آہنگی رکھتا ہے، کہ اسلامی دُنیا ایسی اقدار میں شراکت نہیں رکھتی جو شہری معاشرے، جمہوریت، معاشی آزادی پسندی، اور انسانی حقوق کی ترقی کیلئے معاون ہوں۔ (ہننگٹن 1993)

دوسرے ہم عصر مغربی دانشور بھی یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ اسلامی دُنیا کی خصوصیت غیر مفروق سماجی تشکیلات ہیں، جو مذہب اور سیاست کی علیحدگی کی گنجائش نہیں رکھتیں اور نتیجے کے طور پر مسلم معاشروں کا بہت حد تک رُجحان آمرانہ اور غیر جمہوری ہونے کی طرف ہے۔ وہ اسلام کو جبلی طور پر جمہوریت مخالف کے طور پر دیکھتے ہیں۔ (لیوس 1993: پائپس 2002)۔ لیکن ان نظریات کو عالمگیر طور پر نہیں مانا جاتا، اور درحقیقت ان پر روز افزوں مغربی اور اسلامی علما کی طرف سے گرما گرم بحثیں ہو رہی ہیں۔ حالیہ سالوں میں اس موضوع پر مطالعات کی ایک بڑھتی ہوئی تعداد سامنے آتی ہے۔ بشمول اس موضوع پر مقالہ جات پر مشتمل دو جلدوں پر مشتمل کتابوں کے مجموعہ جات کے جن کی ادارت آگسٹس نورٹن (1994)، سعد الدین ابراہیم (1996)، مسعود کمالی (2001) نکمورا (2001): ہیفنر (2001) اور ابوالفضل (2004) نے کی ہے۔

گیلنر کے اوپر بیان کئے گئے اسلامی سماجی تشکیل کی نوعیت کے بارے میں نتیجے کے ساتھ ایک مسئلہ یہ ہے کہ وہ اسلامی اُمّۃ کی نوعیت کے بارے میں کوئی تجربی شہادت پیش نہیں کرتا۔ کیا یہ واقعی ایسے ہی غیر مفروق ہے جیسے کہ وہ اپنے نظریاتی تجزیے کی بنیاد پر دعویٰ کرتا ہے۔ ان دعادی کے بارے میں کیا خیال ہے کہ مسلم معاشروں کے سیاسی کلچر جمہوریت اور شہری معاشرے کے ساتھ غیر مطابق ہیں؟ یہ ایک بہت اہم حوالے سے دلچسپ سوالات ہیں۔ یہ نا محقق سوالات ہیں کیونکہ یہ مسلم معاشروں کے بارے میں نا محقق مفروضات پر مبنی ہیں اور تجربی شہادت پر مبنی نہیں ہیں۔ خوش قسمتی سے اب ہمارے پاس ایک تجربی شہادت موجود ہے جو ان مسائل پر اثر ڈالتی ہے۔

اوّل، سیاسی اقدار کے بارے میں شہادت 2002 میں شائع شدہ ایک مقالے میں، پیپا نورس اور دونلڈ اِنگل ہارٹ ورلڈ ویلیوز سرویز سے حاصل شدہ شہادت کو استعمال کرتے ہوئے

اس سوال کا جائزہ لیتے ہیں۔ وہ جمہوری سیاسی اقدار کے بارے میں (جمہوری کارکردگی، جمہوری نصب العینوں، اور مذہبی رہنماؤں، مضبوط رہنماؤں کی ناپسندیدگی) اور سماجی اقدار (صنفی مساوات، ہم جنس پرستی، اسقاطِ حمل اور طلاق) کے بارے میں، مغربی عیسائیت (آسٹریلیا، برطانیہ، کینیڈا، ڈنمارک، فِن لینڈ، آئس لینڈ، نیدرلینڈز، نیوزی لینڈ، شمالی آئرلینڈ، ناروے، سوئڈن، یونائیٹڈ سٹیٹس، اور مغربی جرمنی) اور اسلامی ممالک (البانیہ، آزربائیجان، بنگلہ دیش، مصر، ایران، اُردن، مراکش، پاکستان اور ترکی) سے حاصل کردہ شہادت پیش کرتے ہیں۔

جدول 1 میں خلاصہ شدہ اُن کے نتائج، جمہوری کارکردگی، اور جمہوری نصب العینوں کی پسندیدگی اور مضبوط لیڈروں کی ناپسندیدگی میں ایک قابلِ ذکر مشابہت ظاہر کرتے ہیں، سیاسی اقدار میں مغربی اور اسلامی ممالک میں بڑا فرق مذہبی رہنماؤں کی ناپسندیدگی میں محسوس ہوتا ہے۔ اسلامی ممالک میں ناپسندیدگی کی شرح 39 فیصد تھی جبکہ مغربی ممالک میں 65 فیصد تھی۔ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مغربی اور اسلامی ممالک کے درمیان بنیادی فرق سماجی اقدار میں ہے۔

جدول 10.1: مسلم ممالک میں جمہوری اور سماجی اقدار (سیاسی اور سماجی اقدار کے پیمانے پر اوسط سکور)

جدول 10.1 مسلم ممالک میں جمہوری اور سماجی تعداد (سیاسی اور سماجی اقدار کے پیمانے پر اوسط سکور)

معاشرے کی قسم	جمہوری سیاسی اقدار				آزادی پسندانہ سماجی تعداد			
	جمہوری کارکردگی کی پسندیدگی	جمہوری نصب العینوں کی پسندیدگی 2	مذہبی رہنماؤں کی ناپسندیدگی 3	مضبوط رہنماؤں کی ناپسندیدگی 4	منفی مساوات کی پسندیدگی	ہم جنس پرستی کی پسندیدگی	اسقاطِ حمل کی پسندیدگی	طلاق کی پسندیدگی
مغربی عیسائیت	68	86	62	61	82	53	48	60
اسلامی	68	87	39	61	55	12	25	35
تمام دوسرے	63	80	53	55	67	28	36	47
تمام دوسرے								
رجعت پسند	61	78	54	55	64	22	46	51
مغربی یورپ	63	81	62	56	67	36	48	56
لاطینی امریکہ	62	81	51	55	75	31	23	49
چینی رکنفوشین	68	80	64	52	62	17	33	40
محارائے صغیر افریقہ	65	83	40	52	64	21	22	31
ہندو	60	84	N/A	53	61	17	25	31
جاپانی	70	81	66	58	63	40	46	61
تمام	65	83	53	57	67	33	38	50

1۔ جمہوری کارکردگی
- جمہورتیں غیر فیصلہ کُن ہیں اور اُن کے ہاں بہت جھگڑے ہیں۔
- جمہورتیں نظم وضبط قائم رکھنے میں زیادہ اچھی نہیں ہیں۔

2۔ جمہوری نصب العین
- جمہوریت میں اس کے اپنے مسائل ہو سکتے ہیں لیکن یہ کسی دوسرے نظامِ حکومت سے بہتر ہے۔
- میں ایک جمہوری سیاسی نظام کو پسند کرتا ہوں۔

3۔ مذہبی رہنما
- وہ سیاست دان جو خُدا پر یقین نہیں رکھتے کسی عوامی عُہدے کیلئے ناموزوں ہیں۔
- [اس ملک] کیلئے بہتر ہوتا کہ مضبوط مذہبی عقیدے والے زیادہ لوگ عوامی عہدے سنبھالتے۔

4۔ مضبوط رہنما
- میں پسند کرتا ہوں کہ ماہرین فیصلے کریں نا کہ حکومت
- میں ایک ایسے مضبوط رہنما کو پسند کرتا ہوں جسے پارلیمنٹ اور الیکشن کی پیروی نہ کرنی پڑے۔

نوٹ: مختلف مذہبی گروپوں میں شامل کئے گئے ممالک کی فہرست کیلئے دیکھئے ضمیمہ الف۔

ذریعہ: نوریس اور اِنگل ہارٹ (2003)

یہ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ جہاں تک ہنٹنگٹن کے مقدمے کا تعلق ہے ثقافت لازماً اہمیت رکھتی ہے، اور یقیناً بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ لیکن ہننگٹن اور لیوس اور پائپس جیسے دوسرے مبصرین یہ فرض کرنے میں واضح طور پر غلطی پر ہیں کہ مغرب اور اسلامی دُنیا کے درمیان بنیادی تصادم جمہوریت سے تعلق رکھتا ہے۔ سیاسی اقدار میں مشابہت کو مدِنظر رکھتے ہوئے آدمی یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ اگر جمہوریت کو شہری معاشرے کے نائب کے طور پر دیکھا جائے تو پھر ہمیں اسلامی دُنیا میں شہری معاشرے کی اقدار کی عدم موجودگی کے بارے میں اپنی آرا پر نظرثانی کرنے کی ضرورت ہے۔

گیلنر کے اس مفروضے کے بارے میں کیا کہا جائے گا کہ مسلم دُنیا ایک اُمّہ یعنی ایک

مشترکہ مذہب اور اس کے قوانین کے نفاذ پر مبنی عالمگیر معاشرہ کے قیام کی طرف بہت مضبوط رُجحان کا اظہار کرتی ہے؟ کتاب کنڈیشنز آف لبرٹی (آزادی کی شرائط) میں، جو اس مقدمے کا تفصیل سے کھوج لگاتی ہے، تجزیہ نظریاتی تحقیق میں تو بھرپور ہے لیکن تجربی شہادت پیش کرنے میں کمزور ہے۔ اب مسلم مذہبیت پرستی کے میرے حالیہ کثیر الملکی مطالعے سے اخذ کردہ تجربی شہادت کو استعمال کرتے ہوئے گیلنر کے مفروضے کو آزمانا ممکن ہے۔

اس مطالعے میں اُمہ کی حسیت، بنیادی اسلامی عقائد اور اعمال کے متعدد اشارہ نما استعمال کرتے ہوئے، معلوم کی گئی۔ یہ مطالعہ سات مسلمان ممالک میں کیا گیا یعنی انڈونیشیا، پاکستان، ملائشیا، قزاقستان، مصر، ترکی اور ایران میں۔ اُمہ کی حسیت کو معلوم کرنے کیلئے جن عقائد و اعمال کو استعمال کیا گیا، وہ جدول 2 میں پیش کئے گئے ہیں۔ یہ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اُن جواب دہندگان کے ہاں جن کا جائزہ اس مطالعے میں لیا گیا بلاشُبہ اُمہ کی حسیت کی موجودگی کی مضبوط شہادت موجود ہے۔ لیکن حسیت کسی طرح بھی یکساں طور پر تقسیم شدہ نہیں ہے۔ قزاق مسلمانوں کے ہاں واضح طور پر کم تر اُمہ حسیت ہے، اور ایرانی اور ترکی مسلمان اگرچہ اس حسیت کے بعض پہلوؤں میں شریک ہیں لیکن اُنہوں نے اُمّہ حسیت کی دوسری جہتوں میں واضح طور پر مختلف قرینے کا اظہار کیا (دیکھیے باب 8)

جدول 10.2 مسلم ممالک میں مذہبی حسیّت کا ایک خاکہ

	انڈونیشیا	پاکستان	مصر	قزاقستان	ایران	ترکی	ملائشیا
اللہ کی موجودگی کے بارے میں کوئی شک نہیں	97	97	97	31	97	86	95
قرآنی معجزات پر پختہ یقین	84	98	94	29	76	70	94
رمضان میں روزے رکھے	99	93	99	19	85	83	99
حیات بعد الممات پر یقین	93	95	91	13	88	71	92
یہ یقین کہ جو لوگ خدا کے وجود کا انکار کرتے ہیں وہ خطرناک ہیں	89	74	89	19	40	46	71

ذریعہ: داسروے ڈیٹا

کیا وہ سب اسلامی شریعت قانون کا نفاذ چاہتے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں کہ

’’مسلمان معاشرے کو قرآن اور شرعی قانون پر مبنی ہونا چاہیے‘‘ اس بیان سے اتفاق کرنے والے جواب دہندگان کا فیصد درج ذیل تھا: انڈونیشیا93، ملائشیا(91)، پاکستان(93)، قزاقستان(51)، مصر(93): ایران(72): اور ترکی(29)۔ تجربی شہادت پھر یہ ظاہر کرتی ہے کہ اگرچہ انڈونیشیا، پاکستان اور مصر کے جواب دہندگان کے درمیان مشابہتیں ہیں، لیکن اُن کے درمیان اور قزاقستان، ایران اور ترکی کے جواب دہندگان کے درمیان واضح اختلافات ہیں۔

گیلنر کی یہ دلیل کہ مسلم دُنیا، ایک اُمّہ یعنی اہلِ ایمان کی عالمگیر قومیت جو مشترک مذہب اور اس کے قوانین کے نفاذ پر مبنی ہو، کے قیام کے بارے میں ایک مضبوط رُجحان کا اظہار کرتی ہے، محض ایک مشروط حمایت حاصل کرتی ہے۔ یہ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اسلامی دُنیا ایک متحدہ ٹکڑے کی شکل میں ایک دُنیا نہیں ہے، جو ہر جگہ مافیہ اور نقطۂ نظر کے لحاظ سے یکساں ہو۔ اس کے برعکس مسلم ممالک کے آر پار قابلِ لحاظ اختلافات ہیں، جو اُتنی ہی توجہ کا تقاضا کرتے ہیں جتنی کہ وہ مشابہتیں جو اس کے مختلف حصوں کے درمیان موجود ہیں۔

کیا اسلامی نظریہ، شہری معاشرے کی اقدار اور اس کے ادارہ جات کے ظہور، وجود اور جواز کی حمایت کرتا ہے؟ شہری معاشرے کے وجود کی اہم شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ نسبتاً آزاد عوامی دائرہ ایسا ہونا چاہیے جو نسبتاً ریاست سے آزاد ہو اور جس کے جواز کو معیاراتی طور پر تحفظ حاصل ہو، مسلم معاشرے میں اسلامی علما کی حیثیت اور مختلف قسم کے بہت سے مسائل پر عوامی رائے کو متاثر کرنے کیلئے منبر تک اُن کی رسائی کو ہمہ گیر طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

جیسا کہ کمالی(2001) نے استدلال کیا ہے، سیاسی خیالات کی نشر و اشاعت اور اُنہیں جائز بنانے، دوسرے خیالات کو غلط ثابت کرنے اور حمایت کو متحرک کرنے میں منبر کی اہمیت ماضی میں اسلام کے آغاز کی طرف جاتی ہے۔ ایران اس کی ایک اچھی مثال پیش کرتا ہے۔ 1905۔1909 کا آئینی انقلاب اور 1979 کا اسلامی انقلاب، لوگوں کو متاثر اور متحرک کرنے میں منبر کی اہمیت کو ظاہر کرتے ہیں نہ صرف علما نے بلکہ بہت سی مثالوں میں خود ریاست نے بھی رائے عامہ کو حزب اختلاف کے خلاف متاثر کرنے کیلئے منبر کو استعمال کیا ہے۔ اس ادارے کے جواز کی بنیادیں، اسلامی شرعی قانون پر علما کی اجارہ داری نا کہ ریاست کے منظور شدہ قانون میں مضمر ہیں۔ حالیہ تاریخ میں سیاسی رہنماؤں کے مقدّر اور اُن کی بقا، پاکستان، انڈونیشیا، فلسطین، ملائشیا، لبنان، الجیریا، میں علما کی سرگرمیوں سے شدید طور پر متاثر ہوئی ہیں اور اب امریکی۔

برطانوی مقبوضہ عراق میں ہونے والی پیشرفتوں سے واضح ہے۔ (9-11-2001 اور 7-9-2005 کے بعد کی دُنیا میں، متعدد مغربی ممالک بشمول، آسٹریلیا، ریاستہائے متحدہ اور برطانیہ کے، اس مسئلے پر اس قدر فکر مند ہیں کہ وہ 'انقلابی' اسلامی ائمہ مساجد، اور علما کو ملک بدر کرنے کیلئے قانون سازی متعارف کروانے کی منصوبہ بندی کر رہے ہیں)۔

علماء ریاستی پالیسی کو، ریاستی اداروں تک اپنی براہِ راست رسائی کے ذریعے اور اُن بازاریوں (متوسط طبقہ) کے ساتھ روایتی اتحاد اور حمایت کے ذریعے بھی متاثر کر سکتے ہیں، جس نے ریاست سے اُن کی آزادی کو سہارا دیا ہے۔ ایک دوسرا ذریعہ جس سے علما مسلم معاشرے میں رائے عامہ کو متاثر کر سکتے ہیں، اجتہاد ہے۔ یعنی اسلامی متون اور احکامات کی تجدید اور تعبیرنو۔ دوسرے ایسے ادارے جو اسلامی نظریے میں جڑیں رکھتے ہیں اور جو شہری معاشرے کو متاثر کر سکتے اور مضبوط بنا سکتے ہیں، وہ وقف، مدرسے/پینٹران (مذہبی سکول) اور مسجد ہیں۔

سیاسی پیشرفتوں اور شہری معاشرے کا عمل افغانستان میں پچھلے بیس سال میں، اسلامی اداروں سے بہت مضبوط طریقے سے متاثر ہوا ہے۔ طالبان ان اداروں کی پیداوار تھے۔ آدمی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ اسلامی اُمّہ کے سماجی استحکام کو علما اور بازار (مارکیٹ) کے اداروں کی طرف سے سہارا دیا جاتا ہے۔ اس طرح ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ اسلامی نظریے میں ایسے عناصر ہیں، جو مسلم معاشروں میں ایک آزاد مضبوط شہری معاشرے کے وجود کو سہارا دے سکتے ہیں اور جنھوں نے سہارا دیا ہے۔ درحقیقت مسلم سماجی تشکیلات کی ایک خصوصیت، مضبوط معاشرہ اور کمزور ریاست، رہی ہے۔ اسلامی ممالک کے بہت سے مبصروں نے یہ استدلال کیا ہے کہ ان میں ریاست اتنی زیادہ طاقتور ہے کہ وہ شہری معاشرے اور جمہوری نظام کو قائم رہنے اور پھلنے پھولنے کی اجازت نہیں دیتی۔ اس دلیل کا باریکی سے تنقیدی جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

یہ بات بعض صورتوں میں صحیح ہو سکتی ہے، لیکن شہری معاشرے، جمہوریت اور ریاست کے درمیان تعلق جدلیاتی ہے۔ ایک مضبوط شہری معاشرہ اور ایک جمہوری نظام ریاستی قوت کے ساتھ بنائے جا سکتے ہیں لیکن یہ اس کے بغیر نہیں بنائے جا سکتے۔ عموماً مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ جب ریاست شہری معاشرے اور جمہوری نظام کو پروان چڑھانے کیلئے سیاسی اصلاحات متعارف کرواتی ہے، تو ان اصلاحات کا عمل ایسے نتائج پیدا کر سکتا ہے، جو ریاستی قوت کے حریف ہوتے ہیں، اور لہٰذا اُنہیں، ریاست کی طرف سے آمرانہ حکومت دوبارہ قائم کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔

یہی کچھ ہے جو الجیریا میں 1990 کی دہائی میں واقع ہوا۔ حکام کی طرف سے الیکشن کو کالعدم قرار دینے کو، اسلامی بنیاد پرستانہ اور آمرانہ سیاسی نظام کے اُبھرنے سے روکنے کیلئے جائز قرار دیا گیا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ ایران میں ایک اسلامی ریاست کا قیام، ایرانی معاشرے کی زیادہ 'جمہوریت سازی' پر منتج ہوا ہے، جبکہ الجیریا میں اسلامی ریاست کے تدارک نے ایک زیادہ جابرانہ اور آمرانہ سیاسی نظام کی راہ دکھائی ہے۔

تاہم ایک اور مفہوم ایسا ہے جو مزید تجزیے کا متقاضی ہے۔ اس کا تعلق اوپر اُٹھائے گئے نکتے سے ہے کہ مسلم معاشروں میں منبر اور علما، شہری معاشرے کیلئے جگہ بنانے کیلئے اہم ادارے رہے ہیں۔ عوامی رائے کو متاثر کرنے کیلئے ان اداروں کے جواز پر اسلامی نظریے کی طرف سے صاد کیا گیا ہے۔ میرے مسلم مذہب پرستی کے کثیر الملکی حالیہ مطالعے کی شہادت 'روایتی' اسلامی عقائد کی غیر معمولی قوت کو ظاہر کرتی ہے (حسن 2002)۔ اگر ہم خیال کی درجہ بندی 'سوچنے کے قابل' 'نہ سوچنے کے قابل' خیال اور 'نہ سوچا گیا' کی اقسام میں کریں تو پھر اسلامی عقائد کی روایت پسندی ممکنہ طور پر 'سوچنے کے قابل' اور 'نہ سوچنے کے قابل' خیال کو آگے بڑھانے کیلئے تو معاون ہوگی لیکن 'نہ سوچا گیا' کیلئے نہیں۔ اس کے مسلم معاشروں میں تخلیقی، جدّت پسندانہ، اور سوچ کے نئے اندازوں کی ترقی کیلئے سنجیدہ اثرات ہو سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں۔ اگرچہ یہ ادارے شہری معاشرے کی ترقی کیلئے جگہ بنانے میں معاون ہو سکتے ہیں، لیکن وہ تخلیقیت اور 'نہ سوچا گیا' کیلئے معاون ایک فکری اور سماجی ماحول کی ترقی کو ناکام بنانے میں بھی معاون ہوں گے۔

ہم عصر مسلم ممالک میں شہری معاشرے کی حالت اور مقام:

اگر ہم عصرِ مسلم دُنیا میں شہری معاشرے کی حالت اور مقام کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قابل ذکر طریقے سے متنوع ہیں۔ اس تنوع کا ایک شاندار حال نورٹن کی مدوّن شدہ کتاب سول سوسائٹی اِن دا مڈل ایسٹ (1995) کی دو جلدوں کے متعدد ابواب میں پایا جا سکتا ہے۔ شرقِ اوسط میں سیاسی نظام اکثر آمرانہ ہیں اور غیر سرکاری تنظیموں کے کام کرنے اور آزادانہ اور مقابلے کے الیکشن پر شدید پابندیاں لگاتے ہیں، جبکہ یہ چیزیں صحت مند شہری معاشرے کی روح رواں ہیں۔ انسانی حقوق کی ایسی خلاف ورزیاں بھی ہوتی ہیں جن پر ریاستی حکام بشمول عدلیہ کی طرف سے صاد یا کم از کم اُنہیں نظر انداز ہی کیا جاتا ہے۔ ایسے حالات اب مختلف درجوں

میں بہت سے مسلمان ممالک جیسا کہ انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان، سعودی عرب مصر اور نائیجیریا میں جاری وساری ہیں۔

تاہم جیسا کہ نورٹن کی کتب میں مطالعات ظاہر کرتے ہیں، بہت سے ممالک میں اُمید افزا پیشرفتیں ہیں جو شہری معاشرے کیلئے جگہ بنانے کے دروازے کھول رہی ہیں۔ پچھلی چار دہائیوں میں تنظیموں میں ایک متاثر کُن بڑھوتری ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر1960 اور 1980 کی دہائیوں کے درمیان این جی او کی تعداد بیس ہزار سے بڑھ کر ستر ہزار ہوگئی جن میں سے تقریباً نصف پنپنے کے قابل ہیں اور موثر طور پر کام کر رہی ہیں۔ (ابراہیم1995)۔ ایک طاقتور اشارہ نما سیاسی جماعتوں کی افزائش ہے بشمول 46 الجیریا میں، 43 یمن میں، 23 اُردن میں، 19 مراکش میں13 مصر میں، 11 تیونس میں اور 6 موریطانیہ میں کے۔

ڈاکٹروں، وکلا، سائنسدانوں، کاروباری لوگوں کی پیشہ ورانہ تنظیمیں بھی سیاسی جگہ بنانے کیلئے اپنا کردار ادا کر رہی ہیں۔ لبنان میں ٹریڈ یونینز اور پیشہ ورانہ یونینز کے اتحاد نے 1975-1990 کی خانہ جنگی کے دوران ملیشیا کی تخریبی قوّت کی مزاحمت کی اور لبنان کی اقلیتی فرقوں کے رہائشی علاقوں میں تقسیم کو ناکام بنانے میں بہت معاون ثابت ہوئیں۔ کویت میں نسبتاً آزاد پریس ہے۔ ثقافتی کلب اور پیشہ ورانہ تنظیمیں شہری معاشرے کی تحریکوں کا ایک اہم حصہ ہیں۔ دیوانیہ کا روایتی ادارہ، جو کہ مردوں اور حال ہی میں عورتوں کی سماجی تعلقات قائم کرنے اور کھیلوں، سماجی اور سیاسی مسائل پر بحث کرنے کیلئے ایک جمع ہونے کی جگہ ہے، کویت کی جمہوریت کی حامی تحریک کی جنم بھومی ہے۔

اُردن میں ریاست نے1992 میں سیاسی جماعتوں کو قانونی قرار دے دیا، آزادانہ لڑے جانے والے الیکشن کروائے۔ پیشہ ورانہ تنظیمیں (نقابت) سیاسی موقفات کا اظہار کرنے میں فعال ہیں۔ ایسی ہی پیشرفتیں تیونس میں بھی واقع ہوئی ہیں۔ شرقِ اوسط کے تقریباً تمام ممالک میں عورتوں اور حقوقِ انسانی کی چھوٹی لیکن فعال تحریکیں ہیں۔ ترکی میں شہری معاشرے کا دائرہ خاصا ترقی یافتہ اور سیاسی طور پر رچا بسا ہے۔ جیسا کہ جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی کے الیکشن نتائج نے حال ہی میں ثابت کیا ہے۔

ایران میں، ریاست کی مذہبی ریاست ہونے کی نوعیت اور حکمران اسلامی جماعت کی قدامت پسندی کے باوجود، ایسی قابلِ ذکر پیشرفتیں ہوئی ہیں، جنہوں نے پیشہ ورانہ تنظیموں

خواتین تنظیموں اور حکمران جماعت کے اندر سے اصلاح پسند عناصر کی طرف سے، سیاسی فعالیت پسندی کیلئے گنجائش کو وسیع کر دیا ہے، نوبیل پیس پرائز کا انسانی حقوق کی فعالیت پسند خاتون شیریں عبادی کو دیا جانا، ایران میں حقوقِ انسانی کی تحریک کی مضبوطی کی علامت ہے۔ جہاں 1980 میں ایران کے ہمسائے ایران کے انقلاب کو درآمد کرنے سے اُکتائے ہوئے تھے، وہیں آج وہ ایران کے جمہوریت درآمد کرنے سے اُکتاتے ہوئے ہیں۔ غیر شرقِ اوسطی مسلم ممالک میں ایسے ہی سیاسی رُجحانات دیکھے جاسکتے ہیں۔

انڈونیشیا میں سہارتو کے بعد کے دور میں، ریفار ماسی، اور مسیارکاتِ مدنی کیلئے صدائیں، سیاسی اصلاحات اور انسانی حقوق کے تحفظ پر عوامی سیاسی بحثوں کیلئے بڑھتے ہوئے مقبولِ عام نعرے بن گئے ہیں۔ عبدالرحمٰن واحد اور ڈاکٹر ایم ایس رئیس، بالترتیب دُنیا کی سب سے بڑی مسلم تنظیم نہضۃ العلما کے سابقہ صدر، اور دُنیا کی دوسری سب سے بڑی مسلم تنظیم محمدیہ کے سابق صدر، انڈونیشیا میں سیاسی تکثیریت کو پروان چڑھانے کیلئے طاقتور آوازیں رہی ہیں۔ عبدالرحمٰن واحد کا انڈونیشیا کے چوتھے صدر کے طور پر چناؤ شہری معاشرے کی آوازوں کیلئے ڈرامائی کامیابی کی علامت بن گیا ہے۔ اسی طرح انڈونیشیا میں دوسری بڑی مسلم تنظیم محمدیہ کی، سکولوں اور یونیورسٹیوں کے اس کے وسیع جال کے ذریعے سماجی ترقی کیلئے عہدِ وفاداری، شہری اقدار کی ترقی کیلئے ایک اور طاقتور ذریعہ ہے۔

رابرٹ ہیفز اپنی کتاب سولِ اسلام (شہری اسلام) میں یہ استدلال کرتا ہے کہ اسلامی ثقافت، جمہوری کلچر اور ایک خود کو محدود کرنے والی ریاست تخلیق کر سکتا ہے جن میں سے دونوں ایسے شہری معاشرے کے ارتقا کیلئے معاون ہیں جو اسلام اور جمہوری اقدار سے ہم آہنگ ہو۔ واحد کے جانشینوں کے تحت صورتِ حال آچے اور دوسری جگہوں پر کشمکش کی وجہ سے قدرے زیادہ پیچیدہ ہے لیکن معاشرے اور معیشت کی زیادہ آزادی کیلئے عمومی رُجحان ابھی تک جاری ہے۔

ہمسائے ملائشیا میں بھی رُجحانات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ شہری معاشرے۔ مسیارکات مدنی...... کیلئے عوامی خواہش، اس کے رہنما انور ابراہیم کی گرفتاری اور جیل میں جانے کے بعد بھی بہت طاقتور رہی ہے۔ مسیارکات مدنی کا نعرہ، ایک جمہوری، شفاف اور جوابدہ حکومت کیلئے نقطۂ اجتماع بنتا جا رہا ہے۔ پاکستان میں، ایک زیادہ جمہوری حکومت اور معاشرے کیلئے جدّ وجہد کی قیادت اب مسلم جماعتوں کا ایک اتحاد متحدہ مجلسِ عمل (ایم ایم اے) کر رہا ہے۔ ایم ایم اے

غالباً لیگل فریم ورک آرڈ (ایل ایف او) کی سب سے زیادہ آواز بلند کرنے والی جماعتہے، جو مشرف کوحکومت اور منتخب پارلیمنٹ کوختم کرنے اور آئین میں ترمیم کرنے کا اختیار دیتا ہے۔ پاکستان کا ہیومن رائٹس کمیشن بھی عورتوں اور اقلیتوں کے حقوقِ انسانی کے حالات کو بہتر بنانے میں اہم پیشرفتیں کررہا ہے۔

احوالِ مذکورہ کا مطلب کسی طرح بھی یہ نہیں ہے کہ شہری معاشرہ نفوذ پذیر ہوگیا اور رچ بس گیا ہے۔ درحقیقت شہری نظم کیلئے جدوجہد، جسے کسی طرح بھی اب ریاست اور اس کی طاقتور افسرشاہی کی طرف سے حکم کے تابع کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی خوفزدہ کیا جاسکتا ہے، ابھی ختم ہونے سے بہت دور ہے۔ بلکہ مسلم ممالک میں ایک تحریک اُبھرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے، جوکہ اگرچہ بعض اوقات کمزور ہوتی ہے۔ یہ تحریک ریاست اور شہری معاشرے، سیاسی ڈھانچوں اور معاشی آزادی پسندی کی تنظیموں کے درمیان ایک نئے عہد اور معاہدے کیلئے ہے۔ اس باب میں میں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اس بات کی کم ازکم کچھ شہادت موجود ہے کہ شہری معاشرے کیلئے تحریک خارج از بحث نہیں بلکہ درحقیقت مسلم دُنیا میں ایک قوت محرکہ حاصل کررہی ہے اور بہت سی صورتوں میں مذہبی بنیاد والی تنظیمیں اور اسلامی نظریہ اس عمل میں معاونت کررہے ہیں۔

اختتامی آراء:

شہری معاشرہ سیاسی اصلاح، جمہوریت، قانون کی حکمرانی، اور معاشی آزادی پسندی کیلئے ایک طاقتور نعرہ بن گیا ہے۔ شہری معاشرے کا مرکزی تصور... اداراتی تکثیریت، جو مرکزی اداروں کو معاشرے میں قوت اور سچائی کی اجارہ داری قائم کرنے سے روکتا ہے..... مسلم آبادیوں کے نمائندہ طبقات میں بڑھتی ہوئی حمایت حاصل کررہا ہے۔ مغربی مبصرین کے ان دلائل کا مقابلہ کہ اسلام اور شہری معاشرہ غیر متطابق ہیں: تجربی اور نظریاتی بنیادوں پر کیا جاتا ہے۔ تجربی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ شہری معاشرے کے نصب العینوں کی حمایت مسلم اور مغربی ممالک میں یکساں طور پر کی جاتی ہے، لیکن وہ سماجی اقدار کے معاملے پر ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں..... نظریاتی سطح پر اسلامی نظریے میں بنیاد رکھنے والے تصورات، ادارے اور ڈھانچے، جن کی کارکردگی، علما، وقف اور منبر کی طرح کے ریاستی حکام کے خلاف مزاحمت کیلئے راستے پیدا کرتی ہے، شہری معاشرے کیلئے جگہ بنانے اور وسیع کرنے میں معاون رہے ہیں۔ یہ

حوصلہ افزا اعلامات ہیں جو یہ ظاہر کرتی ہیں کہ مسلم ممالک میں شہری معاشرے کیلئے تحریکات قوت حاصل کر رہی ہیں اور یہ کہ ایک کام کرنے والے اور صحت مند شہری معاشرے کیلئے تحریک مسلمان ممالک میں یکسر خارج از بحث نہیں ہے یا اسلامی نظریے کے ساتھ غیر مطابق نہیں ہے۔ اس بات کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے کہ جہاں علما اور منبر، شہری معاشرے کی تخلیق کیلئے ممد و معاون ہو سکتے ہیں وہیں پر وہ عمومی جگہ بنانے کیلئے تخلیقیت، اور 'نہ سوچا گیا' کیلئے معاون ماحول کے ارتقا کو نا کام بنانے کیلئے بھی ایک ذریعہ بن سکتے ہیں۔

باب 11

باہمی شکوک وشبہات

اسلام کے بارے میں مغربی ادراکات:

بہت سے مغربی مباحثوں میں اسلام کو ایک پتھر کے دور کا مذہب سمجھا جاتا ہے جسے بنیاد پرستی کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ جارحیت، بربریت، جنونیت، غیر معقولیت، قرونِ وسطیٰ کی پسماندگی اور زن بیزاری کے خیالات سے متصف کیا جاتا ہے۔ مغربی ذرائع ابلاغ ایسی اصطلاحات سے بھرے پڑے ہیں جیسا کہ 'اسلامی خطرہ' 'اسلام کی تلوار'، 'مسلم اشتعال کی جڑیں' 'سبز خطرہ' اور 'اسلام کا نیا نعرہٗ جنگ' مغربی بحثوں میں اسلامی دُنیا کو مغرب کے قُطبی مخالف کے طور پر بھی دیکھا جاتا ہے۔ وہ مغربی بحث مباحثہ جو اسلامی خطرے کو نمایاں کرتا ہے مسلمانوں کو بطور جنونی اسلامی انتہا پسند جنگجو، فتح کے بھوکے اور عیسائیت مخالف کے طور پر دیکھتا ہے۔

اپنی کتاب 'دے لا اسلام ان جنزل اے ڈو مونڈ ماڈرن ان پارٹیکولیر، میں فرانسیسی مصنف بیرو لکھتا ہے و.... جو کچھ بلاشبہ مسلمانوں کی بنیادی طبیعت میں موجود ہے، اُسے اُن کے مذہب کی اصل سے واضح کیا جاسکتا ہے: یہ جنگجو یانہ، فتح کی بھوکی، اور غیر مسلموں کیلئے نفرت سے معمور ہے، (بیرو 1991، بحوالہ لیوگ 1995)۔ اسلام کو مغرب کے خلاف جارِح کے طور پر، فتح اور کامیابی کی الہیات کی اور شکست کی کسی الہیات کی مجسم تصویر کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ امریکی نیوز میگزین 'ٹائم' کے مطابق ''یہ اسلام کا تاریک پہلو ہے، جو اپنا چہرہ تشدّد اور دہشت گردی میں دکھاتا ہے، جو جدید زیادہ سیکولر حکومتوں کو اُلٹنے اور اُن مغربی قوتوں کو جو اُن کی حمایت کرتی ہیں نقصان پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہے''۔ (ٹائم 1993)

مقدّس جنگ (جہاد) کا تصوّر عموماً ان احوال میں اُبھر آتا ہے۔ جارحیت، جہاد اور اس طرح کے تصورات کو غیر تنقیدی طور پر اسلام کے ساتھ منسلک کرنے سے، مغربی ماہرین اسلام خطرے کے دائرے کو وسیع کر کے ثقافتی اور نفسیاتی دائروں تک بھی لے جاتے ہیں، اور ساتھ ہی

ساتھ شروع سے ہی رابطوں اور مکالمے کے کسی امکان کو ردّ کر دیتے ہیں۔ اس کی بجائے وہ مغرب اور اسلامی ممالک کے درمیان ناقابل مصالحت اختلافات پر زور دیتے ہیں (ہنٹنگٹن، 1996: لیوس 2002: پائپس 2003: شوارز 2003: اکبر 2002)

اسلام اور مذہبی بنیاد پرستی:

بہت سے مغربی علما عیسائیت کو ایک مذہب کے طور پر نہیں بلکہ ایک ثقافتی اثر کے طور پر دیکھتے ہیں، لیکن جب معاملہ اسلام کا ہوتا ہے تو وہ اسے بمشکل ایک ثقافتی زُمرے کے طور پر دیکھتے ہیں، بلکہ اسے وہ ایک قرونِ وسطیٰ کے مذہب کے طور پر دیکھتے ہیں جو جدیدیت کو ردّ کرتا ہے اور جنونی اور بنیاد پرست پیدا کرتا ہے۔ 2005 میں منعقد کئے گئے ایک جائزے کے مطابق، برطانیہ عظمیٰ، جرمنی، فرانس، کینیڈا، ریاستہائے متحدہ، نیدرلینڈز، اور یہاں تک کہ ہندوستان میں بھی لوگوں کی اکثریت کے مطابق اسلامی تشخص اور اسلامی حسیت مسلمانوں کے اندر بڑھ رہے ہیں۔ (داپیو ریسرچ سنٹر 2005)۔ مغربی ذرائعِ ابلاغ میں یہ ایک بڑھتا ہوا رُجحان ہے کہ وہ اسلامی بنیاد پرستوں کے اعلانات کو واحد امکان کے طور پر دیکھتے ہیں اور اسلامی معیارات اور احکامات کے کسی تنقیدی جائزے کے بغیر وہ انہیں اسلامی احکامات میں تبدیل کرنے کی طرف چل پڑتے ہیں۔

یہ گِھسی پٹی بات مغربیوں کی خودکش دہشت گردی کی بہت سی رپورٹنگ اور بحث مباحثے میں نفوذ پذیر ہے، جس کے واقعات پوری دُنیا میں دو دہائیوں سے بڑھ رہے ہیں لیکن اس بات میں عمومی اُلجھن ہے کہ کیوں؟ (حسن 2004) چونکہ بہت سے خودکش حملے بشمول تمبر 11، 2001 کے حملے کے، ایسے مسلمان دہشت گردوں کی طرف سے کئے گئے جو مذہبی محرکات کا اعلان کرتے تھے، لہٰذا یہ چیز واضح محسوس ہو سکتی ہے کہ اسلامی بنیاد پرستی بنیادی وجہ ہے۔ اس مفروضے نے اس یقین کو ہوا دی ہے کہ مستقبل کے گیارہ تمبروں سے گریز مسلمان ممالک کی بحیثیت کُل تبدیلی سے کیا جا سکتا ہے۔ عراق پر حملے کی وسیع عوامی حمایت کی بنیادی وجہ یہ تھی۔ خودکش دہشت گردی اور اسلامی بنیاد پرستی کے درمیان یہ مفروضہ تعلق نہ صرف غلط ہے بلکہ ایسی داخلہ اور خارجہ پالیسیوں کی حوصلہ افزائی کر رہا ہے جو ممکنہ طور پر امریکہ کی صورتِ حال کو مزید خراب کر سکتی ہیں۔ پیپ 2005، بلوم (2005) اور ایٹران (2003) کی طرف سے تیار کئے گئے اعداد و شمار واضح طور پر یہ

ثابت کرتے ہیں کہ خودکش دہشت گردی اور اسلامی بنیاد پرستی کے درمیان یا جہاں تک اس کا تعلق ہے کسی بھی دوسرے مذہب کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے۔ درحقیقت بہت سے خودکش حملے سری لنکا میں تامل ٹائیگرز کی طرف سے کئے جاتے ہیں جو کہ ایک مارکسی لیننی گروپ ہے جس کے ارکان ہندو خاندانوں سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن جو مذہب کے پکے مخالف ہیں۔ تقریباً تمام خودکشی کی مہمات کے ہاں جو کچھ مشترک ہے وہ ایک خصوصی سیکولر تزویری ہدف کا تعاقب ہے۔ مذہب شاذ و نادر ہی بنیادی وجہ ہوتا ہے، اگرچہ اکثر اوقات دہشت گرد تنظیموں کی طرف سے اسے، اپنے وسیع تیز دیری اہداف کو پورا کرنے کیلئے رضا کا اُبھرتی کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ (پیپ2005)

پہلی خلیجی جنگ میں، مغربی برتری کا اظہار اس کی زیادہ مستعدی سے قتل کرنے کی صلاحیت میں کیا گیا۔ فوجی کارروائی اور اس جنگ کے بے شمار معصوم شکار لوگوں کا جواز پیدا کرنے کیلئے ایسی گھسی پٹی باتیں گھڑی گئیں۔ 'ہم نے اُنہیں اُن کی پینٹیں اُترے ہوئے پکڑ لیا' وہ ابھی اپنے سلیپنگ بیگز میں تھے۔ یہ بالکل لڑکیوں کو مارنے کے برابر تھا، یہ تھا وہ طریقہ جس میں امریکی کمپنی کمانڈر جیس فرنگٹن نے خلیجی جنگ کے دوران عراقی پوزیشنوں پر ہیلی کاپٹر گن شپ حملے کے بعد اپنا اظہار کیا۔ جنگ کو لڑکیوں کو مارنے اور لوگوں کو لڑکیوں کے طور پر دیکھا گیا۔ کیا یہ مغرب کی مہذب ساز برتری کو ظاہر کرتا ہے؟ یہ ایسا کرتا ہے اگر ہم مہذب ساز برتری کو جدید ٹیکنالوجی کے معیاروں کے مفہوم میں ناپیں (لیوگ1995)

کچھ مبصرین نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اسلامی دُنیا کو بھوت بنا کر پیش کرنے کی ضرورت کا تعلق مغرب کے سرد جنگ کے دشمن کی موت سے ہے..... یعنی کمیونزم اور روس۔ سرد جنگ کے دشمن کے کھو جانے نے، اُس کی جگہ پُر کرنے کیلئے تلاش کی طرف رہنمائی کی ہے۔ اسلام نے اپنے آپ کو ایک ایسے اُمید وار کے طور پر پیش کیا ہے، خاص طور پر خلیجی جنگ سے لے کر۔ دوسرے مبصرین نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ دشمن کا خلاف اسلام تصور، تیسری دُنیا کے زیادہ وسیع خطرے کا ایک حصہ ہے۔ ایسے خطرات اور ڈراوے جو زیادہ تر سیاسی اور ثقافتی نوعیت کے ہوتے ہیں بجائے فوجی نوعیت کے، وہ بھی غریب 'جنوب' کی طرف سے آتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ (ہیلر اور لیوگ1995)

حالیہ 'پیو' کے جائزے کے مطابق تقریباً نصف سفید فام انجیلی امریکی اسلام کو دوسرے

مذاہب سے زیادہ تشدد کی حوصلہ افزائی کرنے والے مذہب کے طور پر دیکھتے ہیں۔ جائزے کی شہادت اس خیال کو بھی ظاہر کرتی ہے کہ 11-9 کے بعد امریکی رویوں میں ایک تبدیلی آئی ہے۔ 2005 میں 55 فیصد امریکیوں کی مسلم امریکیوں کے بارے میں اچھی رائے تھی۔ حیرت انگیز طور پر، یہ تناسب مارچ 2001 میں ایسے ہی خیالات رکھنے والے افراد کے 45 فیصد سے قابلِ لحاظ حد تک زیادہ ہے۔ (داپیو ریسرچ سنٹر 2005) اس تبدیلی کو 11-9 کے حملوں کے بعد اسلامی تعلیمات میں زیادہ دلچسپی سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔

تاہم عمومی طور پر، ناصرف مسلم دُنیا بلکہ مجموعی طور پر تیسری دُنیا کو، عدم استحکام اور عدم تحفظ، قبائلی جنگوں اور خانہ جنگیوں، نا قابلِ فہم تشدّد، بیماری اور بہت سی دوسری خرابیوں کی آماجگاہ کے طور پر دیکھا جاتا ہے غربت، مصیبت اور بے چینی والے یہ علاقے، بظاہر اچھے اور صاف طور پر منظّم مغرب کے تقابل میں کھڑے ہیں۔ تیسری دُنیا کا خوف ایک خاص مفہوم میں، غربت، اور اس کی بُرائیوں سے دوبارہ متاثر ہونے کا خوف ہے۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ اسلامی ممالک سے نقل مکانی، خوشحال، پُرامن اور ثقافتی طور پر مختلف مغرب کیلئے اس قدر خطرناک کیوں ہے۔ (ہیلر اور لیوگ 1995)

افغانستان، عراق، ایران سے، آسٹریلیا، مغربی یورپ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ میں آنے والے تارکینِ وطن اور پناہ طلب کرنے والوں کے ساتھ برتاؤ اور پالیسیاں جو کہ اب ان بدقسمت لوگوں کے بارے میں تشکیل دی جارہی ہیں، مسلمانوں کے بارے میں مغربی ممالک میں منفی ادراک کی ایک واضح شہادت ہیں۔ تارکینِ وطن کے ساتھ برتاؤ اور ان کے بارے میں پالیسیاں 'جنون' کے بارے میں مغربیوں کے تصوّر بطور دشمن کا ایک حصہ ہیں، جو نہ صرف تعصب کو اور مضبوط کر رہا ہے، بلکہ نسل پرستی بھی پیدا کر رہا ہے اور مغربی ملکوں میں ایک قلعہ ہونے کی ذہنیت بھی پیدا کر رہا ہے۔

مسلمانوں کے 'غیروں' کے بارے میں ادراکات:

اُس کثیر الملکی جائزے میں جو اس کتاب میں استعمال کی جانے والی تجربی شہادت کی بنیاد ہے، غیروں کے بارے میں مسلمانوں کے ادراکات مسلمانوں کے اس بارے میں ادارا کات سے معلوم کئے گئے کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت اور الحاد مستقبل میں کس قدر موثر ہوں گے، نیز دُنیا

میں کچھ بڑے غیر مسلم ملکوں کی حکومتوں کے اسلام کے بارے میں رویوں کے اُن کے ادراکات سے۔ عیسائیت، یہودیت اور الحاد پر اُن کے فوکس کی تحریک، دُنیا میں حالیہ اور مستقبل کی تہذیبی کشمکشوں کے بارے میں مباحثوں کے ساتھ اُن کی تاریخی اور ہم عصر مناسبت سے پیدا ہوئی۔

بعض بڑے غیر مسلم ممالک کے رویوں کے بارے میں مسلمانوں کے ادراکات اس بحث کو بالواسطہ طور پر وسعت دے کر کچھ دوسرے مذاہب، جیسا کہ ہندوازم اور بُدھ ازم، جو جائزہ لئے گئے بعض ممالک میں مروّج ہیں، کو اس میں شامل کر لیتے ہیں۔ اس تجزیے کو اختیار کرنے کی ایک دوسری وجہ، اُس مظہر کا کھوج لگانا تھی، جسے ’اخلاقی تقطیب‘ کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے.... ’اخلاقی تقطیب‘ سے میں اُس وسیع پیمانے پر مسلمانوں کی طرف سے اظہار کردہ نظریے کی طرف اشارہ کرتا ہوں کہ جدید دُنیا میں صرف اسلام ہی وہ واحد اخلاقی اور اخلاقیاتی بنیاد مہیا کرتا ہے جو اُس متحمل مزاجی، صارفیت، لذتیت، اخلاقی علاقیت، اور فردیت کا متبادل ہے جو جدید مغربی ثقافتوں سے منسلک ہیں اور اُن سے پروان چڑھائی جاتی ہیں۔ لہٰذا بالواسطہ طور پر یہ باب، اس اخلاقی تقطیب کی حد کو تجربی شہادت سے معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اخلاقی تقطیب کا وجود، مغرب اور اسلامی دُنیا کے درمیان تعلق کیلئے اہم نتائج رکھتا ہے۔

’غیروں‘ کے ادراک کے اعداد و شمار درج ذیل طریقِ کار استعمال کرنے کے ذریعے معلوم کئے گئے۔ کثیر الملکی جائزے میں جواب دہندگان سے پوچھا گیا کہ وہ اسلام، عیسائیت، یہودیت اور ملحدانہ عقائد کئے مستقبل کے بارے میں کیا سوچتے ہیں۔ اُن سے یہ پوچھا گیا کہ وہ اشارہ کریں کہ درج ذیل جوابات میں سے کونسا اُن کی رائے کو ظاہر کرنے سے قریب ترین ہے: (1) غالباً یہ زیادہ سے زیادہ اثر حاصل کرے گا۔ (2) یہ اُسی ڈگر پر چلتا رہے گا جس پر یہ ہے (3) غالباً یہ اپنا کچھ اثر کھودے گا (4) غالباً یہ نسبتاً کمزور ہو جائے گا (5) نہیں جانتا۔ تجزیے میں جواب کی نمبر 3 اور 4 اقسام کو ایک قسم ’اثر کھوئے گا‘ میں ضم کر دیا گیا ہے۔ ’نہیں جانتا‘ کے بہت کم جوابات تھے۔ صرف اُن لوگوں کو جنہوں نے دوبارہ بنائے گئے جوابات 1 تا 3 کی اقسام کو چُنا تجزیے میں شامل کیا گیا۔

اس بات کو معلوم کرنے کیلئے کہ آیا جواب دہندگان بعض غیر مسلم ممالک کو بطور اسلام کے حامی یا اسلام مخالف کے طور پر دیکھتے ہیں اُن سے یہ سوال پوچھا گیا: آپ کے خیال میں درج ذیل ممالک کی حکومتوں کے اسلام کے بارے میں کیا رویے ہیں: ریاستہائے متحدہ، برطانیہ،

جرمنی، فرانس، روس، چین، آسٹریلیا، سنگاپور، جاپان اور ہندوستان۔ اُن سے یہ کہا گیا کہ وہ نشاندہی کریں کہ درج ذیل میں سے کونسا جواب اُن کے خیال کو ظاہر کرنے سے قریب ترین ہے: اسلام موافق: اسلام مخالف: نہیں جانتا۔

اسلام، عیسائیت، یہودیت اور الحاد کے مستقبل کے بارے میں ادراک کے نتائج جدول 1 میں بیان کئے گئے ہیں۔ انڈونیشیا اور پاکستان میں جواب دہندوں کی ایک غالب اکثریت مستقبل میں اسلام کے اثر کو بڑھتا ہوا دیکھتی ہے۔ قزاقستان، ترکی، ملائشیا اور مصر میں نسبتاً کم اکثریت نے اسی خیال کا اظہار کیا۔ وجہ یہ تھی کہ انڈونیشیا اور پاکستان کے مقابلے میں ان ممالک میں جواب دہندوں کے زیادہ بڑے تناسب نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلام کا اثر ایسے ہی رہے گا، اگر ہم ’یکساں رہے گا‘ اور ’اثر میں اضافہ ہوگا‘ کے جوابات کی اقسام کو ملا دیں تو پھر شہادت واضح طور پر یہ ظاہر کرتی ہے کہ مجموعی طور پر جواب دہندگان کی اکثریت نے مستقبل میں اسلام کے اثر کو بڑھتے ہوئے یا ایک جیسا رہتے ہوئے دیکھا۔ صرف ترکی میں ہر پانچ جواب دہندگان میں سے ایک نے یہ کہا کہ اسلام اپنا اثر کھوئے گا۔

جدول 11.1: انڈونیشیا، پاکستان، قزاقستان، مصر اور ترکی اور ملائشیا میں، اسلام، عیسائیت یہودیت اور الحاد

		اسلام%	عیسائیت%	یہودیت%	الحاد%
انڈونیشیا	اثر کھوئے گا	2	37	68	83
	یکساں رہے گا	5	51	29	12
	اثر میں اضافہ ہوگا	93	12	4	5
پاکستان	اثر کھوئے گا	2	57	68	50
	یکساں رہے گا	4	22	12	6
	اثر میں اضافہ ہوگا	94	21	20	44
قزاقستان	اثر کھوئے گا	4	15	53	72
	یکساں رہے گا	18	68	41	25
	اثر میں اضافہ ہوگا	78	17	6	4

مصر	اثر کھوئے گا	12	15	3	11
	یکساں رہے گا	29	27	11	32
	اثر میں اضافہ ہوگا	59	58	86	57
ترکی	اثر کھوئے گا	20	52	64	56
	یکساں رہے گا	20	33	24	12
	اثر میں اضافہ ہوگا	60	15	8	33
ملائشیا	اثر کھوئے گا	7	33	44	43
	یکساں رہے گا	19	33	23	13
	اثر میں اضافہ ہوگا	73	18	14	6

جواب دہندوں کے ہاں عیسائیت کے مستقبل کے بارے میں ایک واضح اختلاف تھا۔ انڈونیشیا اور قزاقستان میں جواب دہندوں کی اکثریت نے کہا کہ عیسائیت کا اثر یکساں رہے گا۔ پاکستان، ترکی، ملائشیا اور مصر میں اسی طرح کے خیال کا اظہار کرنے والے جواب دہندگان کا تناسب 22 سے 33 فیصد تک تھا۔ پاکستان اور ترکی میں جواب دہندگان کی اکثریت نے عیسائیت کے اثر کو کم ہوتے ہوئے دیکھا۔ تقریباً ایک تہائی انڈونیشی اور ملائشیائی جواب دہندوں نے اسی خیال کا اظہار کیا۔ مصر اور قزاقستان میں جواب دہندگان کا فیصد 15 تھا۔ صرف مصر میں جواب دہندگان کی اکثریت نے اس بات سے اتفاق کیا کہ عیسائیت کے اثر میں اضافہ ہوگا۔

انڈونیشیا، پاکستان، تُرکی اور قزاقستان میں جواب دہندگان کی اکثریت نے اس بات سے اتفاق کیا کہ یہودیت اپنا اثر کھوئے گی۔ ملائشیائی مسلمانوں میں بھی 44 فیصد کی طرف سے یہی خیال اپنایا گیا۔ لیکن مصریوں میں ایک غالب اکثریت (86%) نے یہودیت کے اثر کو بڑھتا ہوا اور صرف تین فیصد نے اسے گھٹتا ہوا دیکھا۔ جہاں تک الحاد کے مستقبل کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جوابات کے نمونے نے وسیع طور پر اسی طرز کی متابعت کی جو عیسائیت کیلئے بیان کیا گیا۔

اعدادوشمار کے مزید تجزیے نے، جنس، عمر، تعلیم اور نمونے کی اقسام کا انڈونیشی جواب دہندگان کے اسلام، عیسائیت اور الحاد کے بارے میں رویوں پر کوئی خاص اثر ظاہر نہیں کیا۔ اس کا واحد استثنا یہ تھا کہ زیادہ تعلیم یافتہ یہ کہنے کی طرف کم مائل تھے کہ یہودیت اپنا اثر کھوئے گی، لیکن

پھر بھی اکثریت (64%) یونیورسٹی تعلیم کے حاملین نے یہ کہا کہ یہودیت مستقبل میں اپنا اثر کھوئے گی۔ پاکستان میں مذکورہ بالا آزاد متغیرّ ات نے اسلام کے مستقبل کے بارے میں رائے کو متاثر نہیں کیا، لیکن دوسرے مذاہب کے بارے میں رویوں پر کچھ اثر رکھتے ہوئے پائے گئے۔ پاکستانی خواتین واضح طور پر یہ کہنے کی طرف کم رُجحان رکھتی تھیں بہ نسبت پاکستانی مردوں کے، کہ عیسائیت یہودیت اور الحاد اپنا اثر کھوئیں گے اور اس بات کے کہنے کی طرف زیادہ رُجحان رکھتی تھیں کہ اُن کے اثر میں اضافہ ہوگا۔ مزید برآں، پاکستان میں زیادہ تعلیم یافتہ جواب دہندگان کم تعلیم یافتہ جواب دہندگان کے مقابلے میں یہ کہنے کا زیادہ رُجحان رکھتے تھے کہ الحاد اپنا اثر کھوئے گا اور یہ کہنے کا کم رُجحان رکھتے تھے کہ اس کے اثر میں اضافہ ہوگا۔

قزاقستان میں واضح طور پر زیادہ تعلیم یافتہ جواب دہندگان نے اسلام کے اثر کو بڑھتے ہوئے دیکھا بمقابلہ اُن کے کم تعلیم یافتہ ہم وطنوں کے۔ قزاقوں کی اکثریت نے عیسائیت کے اثر کو غیر تبدیل شدہ رہتے ہوئے دیکھا۔ خواتین اور نوجوان جواب دہندگان یہ کہنے کی طرف زیادہ مائل تھے کہ اس کا اثر مستقبل میں بڑھے گا۔ قزاق مسلمان یہودیت کے مستقبل کے بارے میں بھی یکساں طور پر منقسم تھے۔ تقریباً نصف کا یہ خیال تھا کہ اس کا اثر زوال پذیر ہوگا، لیکن دوسرے نصف کے خیال میں اس کے مستقبل کے کردار میں کوئی زیادہ تبدیلی نہیں آئے گی۔ تاہم اُن کی اکثریت نے الحاد کے اثر کو کم ہوتے ہوتے دیکھا۔ یہ نقطۂ نظر عمر رسیدہ جواب دہندگان اور یونیورسٹی گریجوایٹس کے ہاں زیادہ واضح تھے۔

مصری مسلمانوں کی اکثریت نے بھی، انڈونیشیا، پاکستان اور قزاقستان کے مسلمانوں کی طرح مستقبل میں اسلام کے اثر کو بڑھتے ہوئے دیکھا۔ یہ نقطہ نظر مصری خواتین کی طرف سے مردوں کی نسبت کہیں زیادہ وسیع پیمانے پر اختیار کیا گیا۔ مثال کے طور پر 79 فیصد خواتین نے اس نقطۂ نظر کا اظہار کیا جبکہ مردوں میں اس کا متقابل فیصد صرف 53 تھا۔ مصری اعداد و شمار کا ایک اور پہلو یہ تھا کہ مسلمان پیشہ ور لوگوں اور عوام الناس کے مقابلے میں مذہبی فعالیت پسندوں کی ایک قابلِ لحاظ تعداد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلام کا اثر کم ہوگا۔ مصر وہ واحد ملک تھا جس نے یہ قرینہ ظاہر کیا اور یہ چیز اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ مصر میں اور ساتھ ہی ساتھ پوری دُنیا میں اسلام کے کردار کی مستقبل کی سمت کے بارے میں خیالات میں واضح تقطیب تھی۔ مصری اعداد و شمار کا ایک اور منفرد پہلو یہ تھا کہ جواب دہندگان کی اکثریت نے (60%) عیسائیت اور الحاد

کے اثر کو بڑھتے ہوئے دیکھا اور اس سے بھی بڑی اکثریت (86%) نے یہودیت کے اثر کو بڑھتے ہوئے دیکھا۔ ان خیالات کا اظہار عمومی طور پر زیادہ وسیع پیمانے پر زیادہ تعلیم یافتہ جواب دہندگان کی طرف سے اور ساتھ ہی ساتھ اُن کی طرف سے کیا گیا جو اسلامی فعالیت پسند تھے۔

ان ادراکات نے یہ ظاہر کیا ہے کہ دوسرے ممالک سے اپنے مسلمان بھائیوں کے مقابلے میں مصری مسلمان، عیسائیت، یہودیت اور الحاد کے مستقبل کے بارے میں بہت مختلف نظریات رکھتے تھے۔ مزید برآں ان خیالات کا اظہار زیادہ وسیع پیمانے پر اسلامی فعالیت پسندوں کی طرف سے کیا گیا۔ اگر یہ چیز عمومی قرینے کی نمائندگی کرتی ہے تو یہ اس بات کی طرف اشارہ کرے گی کہ تقابلی اندازے بات کرتے ہوئے، مصری مستقبل کی مذہبی اور نظریاتی پیشرفتوں کا ایک تکثیری نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور یہ کہ ہوسکتا ہے مصری معاشرے کا اندرونی ارتقا باقی کے تین ممالک سے ایک مختلف قرینے کی پیروی کرے اُس کا ایک پہلو، مصری مسلمانوں کے اندر زیادہ تقطیب بھی ہوسکتا ہے جو ممکن ہے دوسرے ملکوں کے مقابلے میں مذہبی فعالیت پسندی کے ایک مختلف قرینے کی طرف لے جائے۔

ترکی میں یہ ادراک کہ اسلام کا اثر بڑھے گا تعلیم کے ساتھ بالعکس اور عمر کے ساتھ مثبت طور پر باہم منسلک تھا۔ جواب دہندگان کے صرف 41 فیصد ہائی سکول سے کم تعلیم کے حامل لوگوں نے یہ جواب دیا تھا بمقابلہ 41 فیصد کے جن کی یونیورسٹی کی تعلیم تھی۔ اُن لوگوں میں جو 25 سال سے کم عمر کے تھے 44 فیصد نے اتفاق کیا کہ اسلام کا اثر بڑھے گا بمقابلہ اُن لوگوں کے جن کی عمریں 41 سے پچپن کے درمیان اور 56 اور اس سے اوپر تھیں۔ اُن کے ہاں متقابل فیصد بالترتیب 60 اور 53 تھا۔ مرد واضح طور پر اس بات سے اتفاق کرنے پر زیادہ مائل تھے (56%) کہ اسلام مستقبل میں زیادہ اثر حاصل کرے گا؟ بہ نسبت خواتین (47%) کے۔ ترکی میں زیادہ نوجوان اور زیادہ تعلیم یافتہ جواب دہندگان اس رائے کے اظہار کی طرف زیادہ مائل تھے کہ اسلام اپنا اثر کھوئے گا۔ ملائشیا میں بھی ترکی کی طرح مرد اس بات سے اتفاق کرنے کی طرف زیادہ مائل تھے کہ اسلام زیادہ اثر حاصل کرے گا اور تعلیم کا جواب کی شرح پر کوئی اثر نہیں تھا۔ لیکن جیسا کہ ترکی میں تھا۔ زیادہ عمر رسیدہ جواب دہندگان یہی رائے رکھنے کی طرف زیادہ مائل تھے۔

مذکورہ بالا شہادت درج ذیل عمومی نتیجے کی طرف لے جاتی ہے۔ عمومی طور پر مسلمانوں کا 'اپنے' بارے میں ادراک بہت مثبت ہے۔ یعنی وہ مستقبل میں اسلام کو قومی اور بین الاقوامی سطح پر

زیادہ اثر حاصل کرتا ہوا دیکھتے ہیں۔ دوسری طرف 'غیروں' کے بارے میں اُن کا ادراک واضح طور پر مختلف ہے۔ انڈونیشیا، پاکستان، ملائشیا، ترکی اور قزاقستان میں جواب دہندوں کی رائے میں عمومی طور پر عیسائیت، یہودیت اور الحاد کا اثر کم ہوگا یا زیادہ سے زیادہ یکساں رہے گا۔ اس نمونے میں استثنا مصر تھا جہاں جواب دہندگان کا خیال تھا کہ عیسائیت، یہودیت اور الحاد بھی مستقبل میں زیادہ اثر حاصل کریں گے۔

'غیروں' کے ادراک میں یہ قومی اختلافات یہ خیال پیش کریں گے کہ اسلام اور عیسائیت، یہودیت اور الحاد کے درمیان تعلق کی حرکیات ایک پیچیدہ قرینے کی پیروی کرنے جارہی ہیں، جس کی تشکیل جزوی طور پر قومی بنیادیں رکھنے والے سماجی عوامل کی طرف سے ہوگی۔ وہ دلچسپ سوال جس کا بدقسمتی سے دستیاب اعداد وشمار کے ذریعے جواب نہیں دیا جاسکتا، لیکن اُسے مزید تحقیق کی ضرورت ہے، یہ ہے کہ 'غیروں' کے ادراک میں مشاہداتی اختلافات کو پیدا کرنے میں کیا سماجی عوامل کارفرما ہیں؟ تاہم اس بات میں پیش کی گئی شہادت یہ خیال پیش کرے گی کہ اسلام اور مغرب کے درمیان تعلق مستقبل میں ممکنہ طور پر وقتی سیاسی اور سماجی کشیدگیوں اور کشاکشوں کا تجربہ کرے گا۔ اس چیز کو اُن افراد اور تنظیموں کیلئے ایک چیلنج کرنے والا موقع فراہم کرنا چاہئے، جو ان دونوں بڑی عالمی تہذیبوں کے درمیان موافقانہ تعلقات کو فروغ دینے میں دلچسپی رکھتے ہیں۔

بڑے ممالک کے بارے میں مسلمانوں کے ادراکات:

'غیروں' کے بارے میں مسلمانوں کے ادراک کا مزید کھوج ایک سوال کے ذریعے لگایا گیا، جس میں جواب دہندگان کی کچھ بڑے غیر مسلم ممالک کے اسلام کے متعلق رویوں کے بارے میں پوچھا گیا۔ جواب دہندگان سے استفسار کیا گیا: ''آپ کے خیال میں درج ذیل ممالک کی حکومتوں کے اسلام کے بارے میں کس قسم کے رویے ہیں؟'' اُن سے یہ کہا گیا کہ وہ نشاندہی کریں کہ درج ذیل جوابات میں سے کونسا اُن کی رائے کے قریب ترین ہے: 'اسلام کے حامی' 'اسلام مخالف' یا 'نہیں جانتا' (اگر اُن کی کوئی رائے نہیں تھی تو) جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا فہرست میں شامل ممالک یہ تھے: ریاستہائے متحدہ برطانیہ، جرمنی، فرانس، روس، چین، آسٹریلیا، سنگاپور، جاپان اور ہندوستان 'اسلام موافق' اور 'اسلام مخالف' کے زمرے بہت وسیع ہیں اور وسیع تعبیرات کیلئے کھلے ہیں، لیکن تحقیقی کام سے پہلے سوال کی پیش آزمائش نے یہ ظاہر

کیا کہ بہت سے جواب دہندگان انتخاب کرنے کے اہل تھے اور اگر اُن کی کوئی رائے نہیں تھی اور وہ پُر یقین نہیں تھے تو اُنھوں نے 'نہیں جانتا' کے جواب کو اختیار کیا۔ فہرست میں شامل ممالک کو اس مطالعے میں شامل کرنے کا فیصلہ اس ارادے کی روشنی میں کیا گیا کہ اُن تمام ممالک کو شامل کیا جائے جنہیں عمومی طور پر 'مغرب' سمجھا جاتا ہے، اور علاقائی یا بین الاقوامی معاملات میں اُن کے اثر کی وجہ سے، بہت سے جواب دہندگان اُن سے آشنا ہوں گے۔ نتائج جدول 2 میں دیئے گئے ہیں۔ **(جدول 11.2: صفحہ 296)**

نوٹ: یہ اعداد و شمار جواب دہندگان کے فیصد ہیں۔ 'نہیں جانتا' جوابات کے فیصد اوپر ظاہر نہیں کئے گئے لیکن اُن کا تخمینہ، اوپر دیئے ہوئے دونوں جوابات کے فیصد کو جمع کر کے اور جواب کو 100 میں تفریق کر کے لگایا جا سکتا ہے۔

ذریعہ: داسروے ڈیٹا

تقریباً نصف انڈونیشیوں نے کہا کہ امریکہ اور روس کی حکومتیں اسلام مخالف ہیں اور 44 فیصد نے چینی حکومت کے بارے میں ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا۔ جہاں تک باقی ممالک کا تعلق ہے۔ انڈونیشیوں کی اکثریت پُر یقین نہیں تھی یا نہیں جانتی تھی کہ اُن کی حکومتوں کے رویے اسلام کے بارے میں کیا ہیں۔ مجموعی طور پر انڈونیشیوں کی ایک چھوٹی سی اقلیت یہ خیال کرتی تھی کہ بڑے مغربی ممالک کی حکومتیں اسلام موافق ہیں۔ بڑے مستثنیات سنگاپور اور ہندوستان تھے، جنہیں بالترتیب 23 اور 17 فیصد جواب دہندگان اسلام موافق کے طور پر دیکھتے تھے۔

تقریباً ہر دس میں سے ایک جواب دہندہ کا خیال تھا کہ جاپانی اور آسٹریلوی حکومتیں اسلام موافق ہیں، اور تقریباً اسی تناسب سے لوگوں نے اُنہیں بطور اسلام مخالف دیکھا۔ سنگاپور اور جاپان کی حکومتوں کو کم ترین اسلام مخالف کے دور پر دیکھا گیا، جن کے بعد ہندوستانی اور آسٹریلوی حکومتیں تھیں۔ یہ اعداد و شمار 1999، میں مشرقی تیمور کی کشمکش سے پہلے کے ہیں، جس میں آسٹریلیا کو بہت سے انڈونیشیوں کی طرف سے انڈونیشیا مخالف موقف اختیار کرتے ہوئے دیکھا گیا اور اس بات کا اندازہ لگانا دلچسپ ہوگا کہ آیا کہ مشرقی تیمور کی کشمکش سے متعلقہ واقعات انڈونیشیوں کے آسٹریلیا کے بارے میں رویوں میں تبدیلی پر منتج ہوئے ہیں۔

تقریباً ایک تہائی انڈونیشی جواب دہندگان، دوسری بڑی مغربی قوتوں، برطانیہ، فرانس اور جرمنی کو خلافِ اسلام گردانتے تھے، لیکن دلچسپ طور پر اُن میں سے اکثریت نے ان کے رویوں کے بارے میں کسی روئے کا اظہار نہ کیا۔ امریکہ کے بارے میں خلافِ اسلام ہونے کے ادراکات (انڈونیشیا میں جائزہ 1979-98 میں منعقد کیا گیا) کو فلسطینیوں اور بوسنیائی مسلمانوں کے بارے میں امریکی پالیسیوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ روس کے خلافِ اسلام رویوں کو زیادہ تر چیچن مسلمانوں کے ساتھ روسیوں کے سلوک اور اُس کی ماضی کی ملحدانہ پالیسیوں کے ساتھ منسوب کیا گیا۔ چین کے بارے میں رویوں کی تشکیل زیادہ تر اُس کی ماضی کی انڈونیشی کمیونسٹوں کی حمایت اور ملحدانہ کمیونسٹ نظریے کے ساتھ ، جسے اسلامی تعلیمات کے مخالف سمجھا جاتا تھا، کے پیشِ نظر کی گئی۔

پاکستانی جوابات واضح طور پر یہ ظاہر کرتے ہیں کہ کس طرح قومی سیاسی حرکیات اور معاملات غیروں، کے بارے میں انفرادی ادراکات کو تشکیل دیتے ہیں، توقع کے مطابق، پاکستان کی ہندوستان کے بارے میں گہری فکرمندی اور دونوں ممالک کے درمیان فوجی اور سیاسی تصادمات کی تاریخ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے پاکستانیوں کی ایک بھاری اکثریت ہندوستانی حکومت کو خلافِ اسلام سمجھتی ہے۔ اس کے قریبی طور پر پیچھے پیچھے امریکی، روسی، اور برطانوی حکومتوں کے بارے میں اسی قسم کے ادراکات تھے۔ دوبارہ، یہ ادارا کات ایسی کشمکشوں سے متاثر محسوس ہوتے ہیں۔ جو سابق یوگوسلاویا، فلسطین، کشمیر، اور چیچنیا کی سابقہ آبادیوں سے متعلق ہیں۔ اس مطالعے کیلئے اعداد و شمار جمع کرنے کے وقت بوسنیائی کشمکش عروج پر تھی اور بہت سے جواب دہندگان نے مذکورہ بالا ممالک کو، بوسنیائی مسلمانوں پر نازل کئے جانے والے بڑے پیمانے کے انسانی المیہ کو روکنے کیلئے کچھ نہ کرنے کیلئے موردِ الزام ٹھہرایا۔ علاوہ ازیں پاکستانی ان ممالک کو، ہندوستان کی پاکستان کے ساتھ کشمکش میں ہندوستان کی مدد کرتے ہوئے دیکھتے تھے۔ امریکہ کو اکثر فلسطینیوں اور عربوں کے ساتھ اسرائیل کے تنازعے میں اندھا دُھند طور پر اسرائیلیوں کی حمایت کرتے ہوئے دیکھا جاتا تھا، اور عمومی طور پر بھی اس کا رویہ ایران، عراق اور لیبیا جیسے اسلامی ممالک کے ساتھ معاندانہ پایا جاتا تھا۔

جرمن اور فرانسیسی حکومتوں کے بارے میں بھی خلافِ اسلام ہونے کا ادراک، اسی طرح کے اسباب کی بنا پر تھا، لیکن تقریباً جواب دہندوں کی ایک تہائی کی ان دو ممالک کے بارے میں

کوئی رائے نہ تھی۔ چین کو لمبے عرصے سے ہندوستان کے پاکستان کے ساتھ تنازعے میں، پاکستان کا ایک قریبی اتحادی سمجھا جاتا رہا ہے۔ نتیجۃً باوجود اس کے کہ چین ایک کمیونسٹ ملک ہے تقریباً ایک تہائی پاکستانی اس کی حکومت کو اسلام موافق سمجھتے ہیں اور صرف 38 فیصد اسے اسلام مخالف سمجھتے ہیں۔ اگرچہ جواب دہندگان کا نصف آسٹریلیا، سنگاپور اور جاپان کے بارے میں غیر جانبدار تھا، لیکن نصف سے قدرے کم جواب دہندگان یہ محسوس کرتے تھے کہ وہ بھی اسلام مخالف ہیں۔

قزاقوں کی اکثریت حیرت انگیز طور پر، اس بارے میں کہ اُن کے مختلف ممالک کے بارے میں ادراکات کیا ہیں، یا تو بے یقینی کا شکار تھے یا غیر جانبدار تھے۔ دس میں تقریباً ایک قزاق یہ محسوس کرتا تھا کہ بڑے بڑے مغربی ممالک اسلام موافق تھے، اور قدرے بڑا تناسب یہ محسوس کرتا تھا کہ زیادہ تر ممالک خلافِ اسلام ہیں۔ بڑے مغربی ممالک اور اور روس کو جاپان، آسٹریلیا سنگاپور اور ہندوستان کی نسبت قدرے زیادہ اسلام مخالف کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔

مصریوں کے ادراکات پاکستانیوں اور انڈونیشیوں کے ادراکات سے قدرے ملتے جلتے تھے۔ مصریوں کی ایک بہت بڑی تعداد امریکہ کی حکومت کو خلافِ اسلام سمجھتی تھی اور اُن کا یہ نقطہ نظر اسرائیل کے عربوں کے ساتھ تنازعے میں امریکہ کی اسرائیل کی حامی پالیسیوں کے اُن کے ادراکات سے تشکیل پذیر ہوا۔ ایک بڑی اکثریت روسی حکومت کو بھی خلافِ اسلام سمجھتی ہے، زیادہ تر چیچنیا اور سابقہ یوگوسلاویا میں مسلمان اقلیتوں کے ساتھ اس کی پالیسیوں کی وجہ سے۔ فرانسیسی حکومت کو سب سے زیادہ اسلام کی حامی سمجھا جاتا ہے، اگرچہ مصریوں کی اکثریت برطانوی، فرانسیسی، جرمن اور چینی حکومتوں کو اپنی پالیسیوں میں خلاف اسلام کے طور پر دیکھتی ہے۔ پاکستانیوں کے برعکس، مصری ہندوستان کو اسلام مخالف کے طور پر نہیں دیکھتے۔ درحقیقت اُن میں سے بہت سوں نے کہا کہ وہ اس کی پالیسیوں کو نہیں جانتے۔ نصف سے قدرے کم جواب دہندگان یہ سمجھتے ہیں کہ سنگاپوری، آسٹریلوی، اور جاپانی حکومتیں خلافِ اسلام ہیں زیادہ تر اس وجہ سے کہ اُنہیں مغربی ممالک کے اتحادیوں کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جنہیں جواباً۔ اسلام کے مخالفین کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔

تُرکوں کی اکثریت بڑے مغربی ممالک، امریکہ، برطانیہ، جرمنی، فرانس اور روس کو خلافِ اسلام سمجھتی ہے۔ چین کے بارے میں ایسی ہی رائے رکھنے والے ترکوں کا تناسب قدرے کم تھا۔

ایک تہائی سے لے کرا یک چوتھائی ترک جواب دہندگان، آسٹریلیا، سنگاپور، ہندوستان اور جاپان کو خلافِ اسلام سمجھتے ہیں بعد اِسلامی انقلاب کے ایران امریکہ کے درمیان تعلقات کو مدِنظر رکھے ہوئے یہ بات حیرت انگیز نہ تھی کہ 67 فیصد ایرانی امریکہ کو خلاف اسلام سمجھتے۔ حیرت انگیز طور پر یہ تناسب، مسلم دُنیا میں امریکہ کے بڑے اتحادیوں، یعنی پاکستان اور مصر کے مقابلے میں بہت کم تھا۔ ایرانی جواب دہندگان برطانیہ، فرانس، اور جرمنی کو بھی اُس طرح خلافِ اسلام خیال کرنے کا کم رُجحان رکھتے تھے جس طرح اُن کے ساتھی مسلمان دُنیا کے دوسرے متعدد ممالک میں سمجھتے تھے۔ مجموعی طور پر ایرانیوں کی نسبتاً بڑی تعداد نے سنگاپوری، جاپانی اور ہندوستانی حکومتوں کو بطورِ اسلام کے حامیوں کے دیکھا۔ ملائشیائی جواب دہندگان امریکی حکومت کو خلافِ اسلام سمجھنے کا زیادہ رُجحان رکھتے تھے۔ برطانیہ، آسٹریلیا اور سنگاپور کے بارے میں بھی ملائشیاؤں کے رویے ایسے ہی تھے۔ تقریباً ایک چوتھائی ملائشیائی جواب دہندگان چین، جاپان اور ہندوستان کے بارے میں یہی خیالات رکھتے تھے۔ جواب دہندگان کے تقریباً پانچویں حصہ نے ہندوستانی اور چینی حکومتوں کو اسلام کی حامی خیال کیا۔ اس مطالعے کا سب سے زیادہ چونکا دینے والا نتیجہ یہ ہے کہ قزاقستان کے علاوہ تمام ممالک میں مسلمانوں کی ایک واضح تعداد امریکی حکومت کو خلافِ اسلام سمجھتی ہے اور یہ رُجحان اُن ممالک میں زیادہ واضح ہے جو امریکہ کے قریبی اتحادی ہیں۔ اسی طرح کے لیکن ذرا کم واضح رویے کچھ دوسرے بڑے مغربی ممالک کے بارے میں حاوی ہیں۔ پانچ مغربی غالب طور پر عیسائی ممالک اور تین غالب طور پر مسلمان ممالک میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے خیالات کے 2005 کے 'پیو' سروے کے نتائج جو جدول 3 میں دیئے گئے ہیں اُن نتائج کی تصدیق کرتے ہیں جن کی رپورٹ اور جن پر بحث اس باب میں کی گئی ہے۔

جدول 11.3: چیندہ مغربی ممالک میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے بارے میں رویے

	مسلم%			عیسائی%		
	بہت موافق	قدرے موافق	غیر موافق	بہت موافق	قدرے موافق	غیر موافق
امریکہ	13	35	32	55	29	6

برطانیہ	18	49	18	36	48	6
فرانس	16	48	29	34	50	9
جرمنی	5	36	46	15	60	16
روس	15	38	38	44	49	3
ترکی	66	22	9	6	25	52
پاکستان	87	10	2	4	20	62
مدکش	70	20	9	2	21	73

ذریعہ: پیوگلوبل ایٹی ٹیوڈز سروے 2003

'غیروں' کے ادراک کا جائزہ لینے کیلئے معیاراتی طریقِ کار کو استعمال کرنے والے ایک انڈونیشی مطالعے کے نتائج، اُن حرکیات کی کچھ دلچسپ بصیرتیں بھی مہیا کرتے ہیں جو مسلم معاشروں میں ادراکات کو متاثر کرتے ہیں۔ اس مطالعے نے دو مذہبی تنظیموں، مجلس مجاہدین انڈونیشیا (ایم ایم آئی) اور حزب التحریر انڈونیشیا ایچ ٹی آئی (HTI) کے رہنماؤں اور ارا کین کے 'غیروں' کے بارے میں ادراکات کی تحقیق کی۔ اس نے اعداد و شمار جمع کرنے کیلئے دونوں تنظیموں کے رہنماؤں کی تقریروں اور سرکاری مطبوعات کو استعمال کیا۔ اس مطالعے میں 'غیروں' کا اشارہ تمام غیر مسلموں کی طرف تھا۔

تحقیق کے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ''...... مخالفت اور تصادم کی بحث' جیسا کہ غیروں کے خلاف غصہ، نفرت، بداعتمادی، اور شک، ایم ایم آئی اور ایچ ٹی آئی کی مطبوعات اور رہنماؤں کی تقاریر میں بہت شدید ہیں۔ مخالفانہ بحث مباحثہ اور تنازعاتی رویے دو ذرائع سے اخذ کئے گئے: اوّل قرآن کی غیروں کے بارے میں تصادماتی آیات سے، قرآن کی 'غیروں' سے دوستی کی آیات کو نظرانداز کرنے یا اُن کی تعبیر نو کرنے کے رُجحان کے ساتھ، اور دوم مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تصادمات کی تاریخ سے، اس مطالعے نے مخالفانہ اور تصادماتی رویوں کے چار نمونوں کی شناخت کی، یہ مندرجہ ذیل تھے: 1۔ سماجی اور تصادماتی تجزیے میں نظریہ سازی 2۔ 'غیروں' کو بھوت بنانا 3۔ اسلام کی فتح کا تصور کرنا 4۔ اسلامی تہذیب اور دوسری تمام تہذیبوں کے درمیان تصادم کی ناگزیریت پر زور۔

اس مطالعے نے اس بات کو ظاہر کرنے کی کوئی شہادت نہیں پائی کہ غیروں کے یہ تصورات کسی قسم کے جسمانی تشدّد پر منتج ہوئے۔ تاہم یہ مطالعہ یہ استدلال کرتا ہے کہ غیر مسلموں پر اسلام کے دشمن ہونے کا اسلام کے ساتھ مسلسل کشمکش میں ہونے کا اور اسلام کیلئے ایک خطرہ ہونے کا امتیازی وصف بتانا

اور اُنہیں ایک لگے بندھے الزام کا نشانہ بنانا ایک ’علامتی تشدّد‘ کو جنم دے سکتا ہے۔ (اختف 2004)

اختتامی کلمات:

عمومی طور پر مسلمان، مستقبل میں اسلام کے اثر کے بارے میں بہت پُر اُمید اور مثبت سوچ کے حامل تھے۔ ان میں سے اکثریت مستقبل میں دُنیا کے معاملات میں اسلام کے اثر کو بڑھتا ہوا دیکھتی تھی۔ تمام جائزہ لئے جانے والے ممالک میں جواب دہندگان تقریباً عالمگیر طور پر یہی خیال رکھتے تھے۔ یہ خیال خاص طور پر پاکستانیوں اور انڈونیشیوں کے ہاں بہت واضح تھا۔ اگرچہ مقابلتاً ترکوں، ملائشیاؤں قزاقوں اور مصریوں کے تناسب قدرے کم تھے، لیکن اُن میں سے بھی ایک بڑی تعداد یہ نظریہ رکھتی تھی کہ مستقبل میں اسلام کا اثر غیر مبدّل رہے گا۔

’غیروں‘ کے بارے میں آرا زیادہ پیچیدہ تھیں اور ایسے قومی عوامل سے متاثر محسوس ہوتی تھی، جیسا کہ آبادیوں کی آبادیاتی ساخت، اور قومی معاملات میں ’غیروں‘ کے اثر کا حامل ہونے کے ادراکات۔ مثال کے طور پر پاکستان میں آبادی مذہبی طور پر بڑے پیمانے پر مسلمانوں کے ساتھ یک جنس ہے، جو آبادی کے 95 فیصد سے زیادہ پر مشتمل ہے۔ واضح طور پر اس حقیقت کا پاکستانیوں کے ’غیروں‘ کے بارے میں ادراکات پر ایک اثر تھا، اس طرح کہ جواب دہندگان کی اکثریت نے اس رائے کا اظہار کیا کہ عیسائیت، یہودیت اور الحاد اپنا اثر کھوئیں گے۔ پاکستان میں آبادیاتی یک جنسی دوسرے مذاہب کے قومی معاملات پر اثر انداز ہونے کی پیش بندی کرتی ہے۔ ترکی قرینہ بھی اس کے ساتھ مشابہہ تھا ظاہری طور پر اس حقیقت کی وجہ سے کہ ترکی کی آبادی بھی غالب طور پر مسلمان ہے۔

قزاقستان، مصر، ملائشیا اور انڈونیشیا کی آبادیاں کم یک جنسی ہیں۔ ان ممالک میں آبادیوں کا قابلِ ذکر تناسب عیسائی ہے: نتیجۃً عیسائیت کے مستقبل کے کردار کے بارے میں اُن کی آرا کم خمیدہ ہیں۔ مصر، قزاقستان، ملائشیا اور انڈونیشیا میں عیسائیوں کا نہ صرف تاریخی طور پر آبادی کا قابل لحاظ تناسب ہے بلکہ اُنہوں نے قومی حالات خاص طور پر سیاست اور معیشت میں بہت نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ نتیجۃً ان ممالک میں جواب دہندگان کے قابلِ لحاظ تناسب نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ عیسائیت کا کردار زیادہ ہوگا یا یکساں رہے گا۔

صرف مصریوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ یہودیت کے اثر میں مستقبل میں اضافہ ہوگا اس چیز کو ممکنہ طور پر مصر کے قومی اداراکات پر مصریوں اور اسرائیلیوں کے سیاسی اور عسکری

تصادیات کے اثر کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے۔ اسرائیلی نہ صرف عسکری اور معاشی طور پر مصر کی نسبت زیادہ طاقتور ہے بلکہ اسے مغرب کے بھی زیادہ تر حصے کی حمایت حاصل ہے۔ یہ تمام عوامل واضح طور پر مصری مسلمان جواب دہندگان کے یہودیت کے بارے میں ادراک کو متاثر کرتے ہیں، اس طرح وہ قرینہ پیدا کرتے ہیں جس کا اظہار اعداد و شمار میں کیا گیا ہے۔

الحاد کو اب بھی بہت سے پاکستانیوں، ترکوں اور مصریوں کی رائے میں مستقبل میں زیادہ اثر حاصل کرتے ہوئے دیکھا گیا، لیکن قزاقوں، انڈونیشیوں اور ملائشیاؤں کی رائے میں ایک مرتبہ پھر یہ ادراک خصوصی قومی عوامل سے متاثر ہے۔ مثال کے طور پر قزاق، سابقہ کمیونسٹ سوویٹ یونین کا ایک حصہ رہ چکنے کی وجہ سے غالبًا الحاد کو دوبارہ اقتدار میں آتے ہوئے نہیں دیکھنا چاہتے، اور انڈونیشیوں اور ملائشیاوں نے بھی غالبًا یہ تخمینہ، اپنے ممالک میں 1950 اور 1960 کی دہائیوں میں ایک طویل کشمکش کے بعد کمیونزم کے زوال کی بنیاد پر لگایا۔ ہوسکتا ہے وہ سابقہ سوویٹ یونین اور ہند چینی میں کمیونزم کے سقوط سے متاثر ہوئے ہوں جہاں اب صرف ویٹ نام ہی ایک کمیونسٹ ملک رہ گیا ہے اب آسیاں (ایسوسی ایشن آف ساؤتھ ایسٹ ایشین نیشنز) کا ایک حصہ ہے۔

لیکن ان تبدیلی کے عناصر میں سے کوئی بھی پاکستانیوں اور مصریوں کے ادراکات کی تشکیل کرتا ہوا نظر نہیں آتا۔ اس بات کا پتہ لگانا مشکل ہے کہ اُن کے رویوں کو کون سے عوامل نے متاثر کیا ہوگا۔ ایک ممکنہ توجیہہ یہ ہوسکتی ہے کہ ان ممالک میں بہت مضبوط اور با اثر اسلامی تنظیمیں ہیں جو ایک اسلامی ریاست قائم کرنے کی خواستگار ہیں۔ اُن کا اثر، اُن کے الحاد کے بارے میں رویوں کو تشکیل دینے میں ایک عامل ہوسکتا ہے۔ ان ممالک کے جواب دہندگان اپنے ملکوں میں مغرب کے بڑھتے ہوئے معاشی، عسکری اور سیاسی اثر سے متاثر ہوسکتے ہیں جسے بڑے پیمانے پر سیکولر اور غیر مذہبی کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔

بڑے پیمانے پر اختیار کیا گیا یہ نقطۂ نظر کہ بڑے مغربی ممالک کی حکومتیں اسلام مخالف ہیں مسلم سیاسی حسیت اور مسلمان ممالک میں رائے عامہ کی نوعیت کے بارے میں اہم سوالات اُٹھاتا ہے۔ یہ ادراک شدید طور پر مغربی ادراک سے متقابل ہے، جو اسلام کو جارحیت، تشدّد، غیر معقولیت جنونیت اور پسماندگی کے تصورات سے متصف دیکھتا ہے۔ مسلم ممالک کے یہ گھسے پٹے خیالات مغرب اور مسلم دُنیا کے درمیان تقطیب کو اور گہرا کر دیتے ہیں۔

یہ ادراکات مسلمانوں اور 'غیروں' کے درمیان عالمی سطح پر ایک بڑھی ہوئی اخلاقی تقطیب

کے امکان کا خیال ظاہر کرتے ہیں۔ بہت سے مسلمانوں کے نزدیک یہ یقین اُس شہادت پر مبنی ہے جو وہ اپنے اردگرد دیکھتے ہیں۔ جیسا کہ باب سوم میں بیان کیا گیا کہ مسلم ممالک میں مذہبی نیکوکاری میں قابلِ مشاہدہ اضافہ ہورہا ہے۔ وہ اس شہادت کو بھی دیکھتے ہیں، جیسا کہ مغربی ممالک کی مقبولِ عام ثقافتوں میں ظاہر ہوتی ہے، کہ مذہبی نیکوکاری کم ہورہی ہے اور سیکولر سازی بڑھ رہی ہے۔ تاہم جو چیز مقبولِ عام ثقافت ظاہر کرنے میں ناکام رہتی ہے وہ یہ ہے کہ مغربی ممالک میں مذہبی نیکوکاری میں کمی کی ہمراہی سماجی اخلاقیات کے ساتھ ہوئی ہے، جو اجتماعی سماجی بہبود اور مساوی شہریت کے بارے میں عوامی ذمہ داری پر زور دیتی ہے۔

تاہم اس حقیقت سے قطع نظر کہ آیا مغربی ممالک کی مذہبی اور اخلاقی زندگی کے بارے میں اور اپنے آپ کے بارے میں ادراکات صحیح ہیں یا نہیں، بڑھتی ہوئی اخلاقی تقطیب کا ادراک مغربی ممالک اور مسلم دُنیا کے درمیان بہتر سیاسی تعلقات کو پروان چڑھانے میں کوئی اچھی پیش بنی نہیں کرتی۔ عین اُسی طرح جس طرح دُنیا میں اسلام کے مستقبل کے کردار کے بارے میں ادراکات تخمینہ ذات کے خیال سے مبالغہ آمیز ہوسکتے ہیں، بہت سے مسلمانوں کے یہ ادراکات کہ زیادہ تر مغربی ممالک خلافِ اسلام ہیں بھی مبالغہ آمیز ہوسکتے ہیں اس ساری تشکیل میں مسلمانوں کا اپنی مذہبی برتری کا تصوّر اضافی طور پر اپنی مادی غربت کا تصور غالباً کچھ کردار ادا کرتا ہے۔ خواہ اسلام اور مغرب کے بارے میں مسلمانوں کے نظریات مبالغہ آمیز ہوں یا نہ یہ نتائج ایک ایسی سماجی حقیقت کی جھلک دکھاتے ہیں، جو اُن سب لوگوں کی توجہ کا تقاضا کرتی ہے جو مسلم دُنیا اور دوسرے مذاہب اور ثقافتوں کے درمیان بہتر افہام و تفہیم میں دلچسپی رکھتے ہیں تاکہ وہ اکیسویں صدی میں انسانیت کیلئے ایک ہم آہنگ مستقبل کو پروان چڑھاسکیں۔

☆☆☆

باب12

تتمّہ: اسلامی حسیّت سے سوال وجواب

اس کتاب میں پیش کی گئی تحقیق کا مقصد، جائزے کی تحقیق کے ذریعے مسلم اجتماعی حسیت کا ایک عمرانیاتی استفسار تھا۔ یعنی ایک طرح کی معانی کی لائبریری۔ اس نقطۂ نظر کی عام کمزوریوں کا ذکر اور اُن پر بحث بابِ اوّل میں ہی کر دیئے گئے تھے۔ یہ اختتامی باب مسلم دُنیا میں حال اور مستقبل کی مذہبی، سیاسی اور سماجی پیشرفتوں کے اہم عمرانیاتی مفاہیم کے ساتھ چنیدہ نتائج کو نمایاں کرے گا۔

جیسا کہ گزشتہ ابواب میں روشنی ڈالی گئی، اسلامی حسیت..... اسلامی تشخص، عقائد اور مذہب پرستی کے اظہارات..... ایک کثیر الجہتی مظہر ہے جن کی گہرے طور پر تشکیل اُن تعبیراتی حلقوں نے کی ہے، جو مقدّس متون کے معانی کو سیاق وسباق میں رکھنے کیلئے اُبھرتے ہیں۔ یہ حلقے وجودی حالات کی تشریحات کو پروان چڑھاتے ہیں تا کہ وہ گروپ کی اخلاقی بنیادوں کو مضبوط کر سکیں۔ یہ مذہبی عقائد، ایقانات اور نصب العین کی ایک علامتی کائنات ہے جو سماجی حقائق کا اشاریہ بنانے کیلئے بنیادی متون کا کام دیتی ہے۔ ہم عصر اسلامی حسیت.... سلفابزم..... کی کچھ بنیادی خصوصیات ہیں، اسلامی متون کی خود کفالت میں گہرا یقین، لفظی تعبیرات، ایک گروہی بالادستی کا حامل اور پُر تفاخر ذہنی رویہ، زن بیزاری کے رویوں کی نفوذ پذیری، اور جدید دُنیا کی عدم تعین کے بارے میں مخالفانہ رویہ۔ سلفابزم پچھلی تین صدیوں کے دوران مسلمان کی اکثریت کے تاریخی تجربے کی پیداوار ہے۔ خصوصی طور پر اس کا کھوج سامراجیت، جدیدیت، عالمگیریت کے چیلنجوں، اور اسلامی دنیا میں ایک قومی منصوبے کی عمومی ناکامی میں لگایا جا سکتا ہے۔ یہ معاشی سماجی، عسکری اور تکنیکی پسماندگی سے پیدا ہونے والے بیگانگی اور بے قوتی کے احساس کی تلافی کرتا ہے.... انتہا پسندی کے اقدامات اور شرعی قانون اور سزاؤں کے عمل کو ایک ایسے طرزِ فکر کے اظہارات کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے جو ابآزادی، کنٹرول، سلامتی اور قوت کی قدر پیمائی کرنے لگا ہے بلالحاظ ان کے ماسبق حالات یا نتائج کے۔

القصل(2003) سَلَفاِزم کو ایک ایسے غالب نظریے کے طور پر دیکھتے ہیں، جو مسلمانوں کو بیش فعال، اکثر اندرونی کشمکش، تقسیم اور مسلم آزاری اور اخلاقی لاپروائی کی طرف لے جانے والا ہے۔ وہ مسلمانوں کی طرف سے اس اخلاقی لاپرائی کو جھٹک دینے کی صلاحیت کے بارے میں مایوس ہے۔ جس چیز کی ضرورت ہے وہ ایسا ذہنی عہدوفاداری اور فعالیّت پسندی ہے جو اسلامی ورثے کا احترام کرے، اسے سَلَفاِزم سے قوت یافتہ اسلامی انتہا پسندی کا مقابلہ کرنے میں استعمال کرے۔ الفضل بجاطور پر یہ واضح کرتا ہے کہ سَلَفابزم کی فعال طور پر نشوونما اور حمایت سعودی عرب کی طرف سے کی جاتی ہے، اور جب تک اسے سعودی مالی اور نظریاتی امداد ملتی رہے گی یہ زندہ رہے گا۔ مسلم دُنیا کو اس چیلنج کا سامنا سعودی رقم اور نظریے کی رسائی کو روک کر کرنا پڑے گا۔ اُس کا ایک طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ مکہ اور مدینہ کے اسلامی مقدس شہروں پر اخلاقی اور مذہبی اختیار کو ان سے چھڑا کر، اُن کے کنٹرول اور انتظام کو بین الاقوامی تحویل میں دے دیا جائے۔ یہ چیز سعودی ریاست کے سیاسی اور مذہبی اختیار کی نفی کردے گی تاکہ وہ اپنی قرونِ وسطیٰ کی قبائلی روایات کو اسلامی بنا کر اُن کا جواز پیدا نہ کرسکے۔ بدقسمتی سے مستقبل قریب میں ایسا ہونے کا کوئی امکان نہیں اور جب یہ واقع ہوگا تو بہت ممکن طور پر یہ مسلم دُنیا میں بڑے مذہبی اور سیاسی انقلابات کے بعد ہوگا۔ یہ حالات لازمی طور پر قنوطیت پسندی کیلئے بنیادیں مہیا کرتے ہیں (اس معاملے پر دیکھئے پیٹرز2006)

تاہم گزشتہ ابواب میں خاص طور پر باب 2 میں پیش کئے گئے نتائج محتاط رجائیت پسندی کیلئے اشارات مہیا کرتے ہیں۔ الفضل کے موقف کے عمومی مرکزی نکتے کی حمایت کرنے کے باوجود، شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ سَلَفاِزم مسلم دُنیا میں یکساں طور پر تقسیم شدہ نہیں ہے۔ اس کی نفوذ پذیری اور اثر میں مسلم ممالک کے تاریخی حالات اور تجربات واسطہ بنتے ہیں۔ یہ سُنی انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان اور مصر کے جواب دہندگان کے ہاں مضبوط ترین ہے لیکن شیعہ ایران، سیکولر ترکی اور خاص طور پر قزاقستان میں جو بیسویں صدی کے زیادہ تر حصے میں کمیونزم کے زیرِ حکومت رہا، نسبتاً کمزور ہے۔ یہ چیز اس مطالعے کے دلائل میں سے سَلَفاِزم کی ترقی میں بڑے سماجی عوامل کے کردار کے بارے میں ایک دلیل کو مضبوط کرتی ہے۔ جب یہ سماجی عوامل سماجی اور سیاسی، یا ارتقائی تبدیلی کے اثر سے متاثر ہوں گے تو سَلفاِسٹ حسیت کی کچھ بنیادیں منہدم ہوجائیں گی۔

رجائیت پسندی کیلئے مزید بنیادیں بھی ہیں۔ نتائج یہ بھی ظاہر کرتے ہیں کہ صنف عمر اور تعلیم بھی اسلامی حسیت میں حائل ہونے کا رُجحان رکھتی ہیں۔ اس مطالعے میں جائزہ لئے گئے جواب دہندگان میں سے خواتین، عمر رسیدہ جواب دہندگان اور ہائی سکول کے طلبہ نے محض کمزور سَلَفاِسٹ حسیت کا اظہار کیا۔ اگرچہ یہ ملائشیا، پاکستان اور مصر میں تمام جواب دہندگان کے ہاں بہت مضبوط تھی لیکن دوسرے ملکوں میں صورت یہ نہیں تھی۔ انڈونیشیا میں سَلَفازم کے ساتھ مضبوط وابستگی عمر کے ساتھ بالعکس طور پر منسلک ہے۔ اسے ایرانی اور قزاق خواتین کی طرف سے مسترد کیا گیا اور ترکی میں یہ تعلیمی معیار سے براہِ راست اور قزاقستان میں بالعکس طور پر باہمی طور پر منسلک تھی۔ یہ متنوع نمونے سماجی حالات کا نتیجہ ہیں جن میں سے کچھ مختلف ممالک کے ساتھ منفرد ہیں۔ آدمی یہ استدلال کرسکتا ہے کہ وہ اسلامی دینیات کی ایک طرح کی جمہوریت سازی کی علامت ہیں۔ اگر یہ رُجحانات جاری رہتے ہیں تو ایسا یقین کرنے کی اچھی بنیادیں موجود ہیں کہ مذہبی حسیت کا تنوع ممکنہ طور پر پھلے پھولے گا اور یہ چیز مسلم مذہبی پرستی کے کھلے اور متنوع نمونوں کی طرف لے جائے گی، اس طرح سلفازم کی سیادت کا خاتمہ ہوجائے گا۔

اس بات کا بھی ذکر کیا گیا ہے کہ شہری معاشرے کے نصب العین..... ایسی اداراتی اور نظریاتی تکثیریت جو ریاست کے مرکزی اداروں کو معاشرے میں قوت اور سچائی پر اجارہ داری قائم کرنے سے روکتی ہے...... مسلم آبادیوں کے تمام حصوں میں حمایت حاصل کررہی ہیں۔ باب10 میں پیش کی گئی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ شہری معاشرے کے سیاسی نصب العین مسلم اور مغربی ممالک میں یکساں تائید حاصل کرتے ہیں لیکن سماجی اقدار میں مختلف ہیں۔ مسلم معاشروں کے مغربی اور مسلم تجزیہ کار اکثر یہ دیکھنے میں ناکام رہتے ہیں کہ اسلامی نظریے میں بنیاد رکھنے والے نصب العین اور ادارے، ہم عصر مسلم ممالک میں شہری معاشرے کیلئے جگہ بنانے کے لئے اور اسے وسیع کرنے کیلئے کام کررہے ہیں۔ مثال کے طور پر شہری معاشرے کی تحریکیں انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان، ایران اور ترکی میں سیاسی اور جمہوری اصلاحات کیلئے ہراول دستے کا کام کررہی ہیں۔

پاکستان جیسے ملک میں، جس نے صنف، عمر اور تعلیمی معیارات سب پر حاوی سَلَفاِسٹ حسیت کی نفوذ پذیری کا مظاہرہ کیا، سَلَفازم کے کچھ بنیادی پہلوؤں کی، مثلاً حدود اور دوسرے اسلامی قوانین کی مخالفت بڑھتی جارہی ہے۔ جون2006 میں، اسلامی نظریاتی کونسل نے، جو پاکستان کے آئین کے تحت ملکی قوانین کو اسلامیانے کے بارے میں، تاکہ اُنہیں شریعت اور قرآنی

احکامات کے مطابق ڈھالا جاسکے مشورہ دینے کا مجاز ادارہ ہے، یہ سفارش کی ہے کہ ریاست کو حدود اور اسلامی قوانین کو نئے سرے سے تحریر کرنا چاہئے اور اُنہیں پاکستان پینل کوڈ اور کریمنل پروسیجر کوڈ کا حصہ بنانا چاہیے۔ اُس نے یہ اعتراف کیا کہ ان قوانین کو بڑے پیمانے پر غلط طور پر استعمال کیا جارہا ہے اور وہ پچھلے بیس سال میں پاکستان ہیومن رائٹس کمشن اور شہری معاشرے کی تنظیموں کی طرف سے ایک شدید مہم کے نتیجے میں یہ سفارشات کرنے پر مجبور ہوا ہے یہ پیشرفتیں، اسلامی سیاسی ہیئت حاکمہ کے کئی گوشوں کی طرف سے شدید مزاحمت کے باوجود، وجود میں آرہی ہیں۔ (مبضوری 2006)

پاکستان میں ان پیشرفتوں کا ایک اہم نتیجہ ممکنہ طور پر یہ ہوگا کہ ریاست، مذہبی تنوع کی حقیقت کو تسلیم کرنے سے، کسی ایک مخصوص گروپ یا مذہبی فرقے کو، مقدس کتب کی اُن کی تعبیرات کو لاگو کرکے، مراعات دیتی ہوئی نہیں دیکھی جائے گی۔ یہ چیز اس بات کو تسلیم کرنے کی طرف لے جاسکتی ہے کہ مسلم ہونے کی حیثیت کو مراعات دینا، شہریت کے حقوق کو تباہ کرنے پر منتج ہوگا۔ کفر گوئی، بدعت، اور کفر جیسے اسلامی قوانین کی خلاف ورزی سے اُن قومی فوجداری قوانین کے تحت نمٹا جاسکتا ہے جو عوامی نظم کو خراب کرنے اور اس سے ملتے جلتے قوانین سے متعلق ہیں، جن کا مقصد ملک میں نظم وضبط کو قائم رکھنا اور مضبوط بنانا ہے۔ اس طرح کی پیشرفتیں ناگزیر طور پر ، سَلَفا بزم جیسے مذہبی نظریات کے سیادتی مقام کے زوال کی طرف لے جائیں گی۔

یہ مطالعہ اس پر بھی روشنی ڈالتا ہے کہ رحم، ہمدردی اور خیرات کے مسلم آدرش، سَلَفا بست حسیت کے ساتھ ساتھ زندہ ہیں۔ پوری دنیا میں مسلمان مذہبی حکم کے تحت سخاوت کرتے ہوئے اربوں ڈالر، سماجی اور معاشی ناہمواریوں کو کم کرنے اور ایک مضبوط اُمّہ..... اہل ایمان کا معاشرہ ...... تعمیر کرنے کی غرض سے عطیہ کرنے کیلئے، دیتے ہیں..... زکوٰۃ جیسے اداروں کے ذریعے مذہبی حکم کے تحت سخاوت کی روایت کی علامتی اور افادیتی جہات ہیں، جو نیز شہری معاشرے کے مسلم نصب العینوں سے گندھی ہوئی ہیں۔ علامتی مافیہ ایسی مذہبی ذمہ داریوں سے منسلک ہے جو مسلمانوں کے ایک مضبوط، شفاف، منصفانہ اور اخلاقی معاشرہ یعنی اُمہ کے قیام کی آرزومند ہیں۔ افادی معانی میں، ایسا معاشرہ قائم کرنے میں ناکامی پر سیاسی ڈھانچوں پر تنقید بھی مضمر ہے۔ بالکل بنیادی سماجی سطح پر 'دینے' سے جو کچھ حاصل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ نیکی کرنا اہم ہے، اور یہ چیز دولت جمع کرنے اور اُس کی افادیت کی مسرّت سے ماورا ہے۔

خُدا پرستی اور ترقی:

مذہبی وفاداری، ایک کثیر الجہتی مظہر، مسلم خُدا پرستی کا ایک جز و لا ینفک ہے۔ خدا پرستی سے متعلقہ شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مسلم ممالک ایک مذہبی نشاۃِ ثانیہ میں سے گزر رہے ہیں اور یہ کہ خدا پرستی سماجی طور پر تعمیر کی گئی ہے اور اس کی نوعیت اور شدّت تمام ممالک میں مختلف ہے۔ ان تنوعات کو وسیع طور پر خُدا پرستی کی دو اقسام میں گرفت میں لیا جا سکتا ہے یعنی روایتی اور غیر روایتی۔ جیسا کہ آدمی توقع کرتا ہے روایتی خُدا پرستی کی خصوصیات نظریاتی کٹڑ پن، رسم پرستی پر زور، دینداری، ہے اور اس کی بنیادیں مقدس کتب کے روایتی مطالعات میں ہیں۔ غیر روایتی قسم کی خصوصیات، نظریاتی کٹڑ پن کا نہ ہونا، رسم پرستی پر زور نہ ہونا، اور نسلیت اور ثقافتی ورثے پر زیادہ زور ہیں۔ انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان، مصر، ترکی اور ایران میں جواب دہندوں کی اکثریت اور قزاقستان میں اقلیت کی صف بندی بطور روایتی کی جا سکتی ہے۔ غیر روایتی خدا پرستی قزاقوں کی اکثریت اور باقی چھ ممالک میں جواب دہندگان کی اقلیت کی خصوصیت ہے۔ مسلم ممالک میں کشمکش کا میدان ممکنہ طور پر خدا پرستی کی ان دو اقسام اور اُن سے متعلقہ مسلم تشخصات کو مساوی سیاسی، سماجی اور ثقافتی جگہیں فراہم کرنے سے متعلق ہوگا۔

خدا پرستی کی شدّت اور مضبوطی اور انسانی ترقی کے اشارے کے درمیان ایک تعلق محسوس ہوتا ہے ایک براہِ راست باہمی تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، جیسے بہت ممکنہ طور پر سَلَفابسٹ حسیت سے مدد بہم پہنچائی جاتی ہے۔ اگر چہ اعداد و شمار خدا پرستی اور مسلم ممالک کی معاشی اور ٹیکنیکی پسماندگی کے درمیان کوئی مضبوط تعلق قائم کرنے کی ہمیں اجازت نہیں دیتے لیکن وہ مزید مطالعے کیلئے کچھ، مسائل اُٹھاتے ہیں۔ کئی سال پہلے مرحوم پاکستانی نوبل انعام یافتہ ڈاکٹر عبدالسلام نے یہ کہا کہ ’’اس کُرہ پر تمام تہذیبوں میں سے سائنس اسلام کی سر زمین میں کمزور ترین ہے‘‘۔ اُنہوں نے اور اس صورتِ حال کے دوسرے مشاہدہ کاروں نے یہ واضح کیا ہے کہ یہ چیز مسلمان ممالک کی باعزت بقا کیلئے ایک بڑا خطرہ پیش کرتی ہے، کیونکہ مستقبل میں دولت کی تخلیق ’علم کی معیشت‘ کے ذریعے ہوگی، جو جواباً سائنسی اور تکنیکی مہارتوں اور علم پر منحصر ہوگی۔ ان تشاویش کی تائید مسلم ممالک کی سائنسی پیداوار کی شہادت سے ہوتی ہے۔ باب سوم میں پیش کئے گئے مطالعے میں انور اور ابوبکر اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ 1990 اور 1994 کے درمیان مسلم اکثریتی ممالک کی کُل سائنسی پیداوار، دُنیا کی کل سائنسی پیداوار کا قلیل 1.17 فیصد تھی، جو سپین اور

ہندوستان سے بھی کم تھی۔ تمام عرب ممالک کی پیداوار کُل کا 0.55 فیصد تھی اس کے مقابلے میں اسرائیل کی پیداوار 0.89% تھی۔ یہ بات بہت ہی ناممکن ہے کہ یہ صورتِ حال حالیہ سالوں میں تبدیل ہوئی ہو۔

اس صورتِ حال کی توجیہہ کرنے والی ایک وجہ وہ قلیل وسائل ہیں جو مسلم ممالک کی طرف سے تحقیق اور ترقی کیلئے مختص کئے جاتے ہیں۔ اوسطاً مسلمان ممالک جی ڈی پی کا 0.45 فیصد تحقیق کی ترقی پر صرف کرتے ہیں۔ اوای سی ڈی ممالک کی متقابل رقم 2.30 فیصد ہے۔ یہ حالات اُس سامراج کا ایک ورثہ ہیں، جو پچھلی دوصدیوں کے دوران مسلم ممالک نے طویل عرصوں تک برداشت کیا، جس کے دوران اُنہوں نے نسلی اور معاشی استحصال کی کچھ ایسی بدتر زیادتیاں برداشت کیں جنہوں نے اُن کی ترقی کو روک دیا۔ لیکن اُن کے موجودہ مصائب کے بہت سے اسباب کو موجودہ ثقافتی اور سیاسی رسوم ورواج سے بھی منسوب کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے ممالک جیسا کہ کوریا، تائیوان، سنگاپور اور ہندوستان نے سائنسی اور ٹیکنالوجی کے میدان میں قابلِ ذکر اقدامات اُٹھائے ہیں اور اب وہ بڑی اُبھرتی ہوئی معیشتوں میں سے ہیں۔

مودودی اور قطب جیسے اسلامی علما کی اس مخمصے کی اپنی تشریح ہے۔ اُن کی رائے ہے کہ تکنیکی اور معاشی پسماندگی کی اصل وجوہات مسلم عوام کی طرف سے اُبھرنے والی کمزور اور بناوٹی مذہبی وفاداری اور طبقۂ خواص کا بے خُدا سیکولر تعلیم کا سامنا ہے، جس نے اُنہیں اسلامی اندازِ فکر سے روک رکھا تھا، وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اس سامنے کا ایک اور نتیجہ مسلمانوں کے ہاں ایک نفوذ پذیر اشباہِ ذات کا احساس ہے جو ان کے مذہبی تشخص اور کردار کیلئے خطرہ بن رہا ہے اور جواباً اُن کی تخلیقی سرگرمیوں کو متاثر کر رہا ہے۔ بہت سے عام مسلمان خود بھی ان خیالات کو اپناتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ بہت ہی کم اسلامی دانشوروں نے ان مسائل کے ساتھ تنقیدی طور پر نمٹنے کی کوشش کی ہے اور ایسے دانشور جو ایسا کرتے ہیں اُن پر ان مسائل کے سلسلے میں مغرب کا حامی نقطۂ نظر اختیار کر کے اسلام کو نقصان پہنچائے گا الزام لگا دیا جاتا ہے۔ ایسے جائزے، ان مسائل میں کسی بھی تنقیدی دلچسپی کیلئے ایک اور رُکاوٹ بن جاتے ہیں۔

اس تحقیق پر کام کرنے کے دوران، مجھے مسلمان ممالک میں بہت سی یونیورسٹیوں میں جانے کا موقع ملا۔ تجربی شہادت کے وزن اور میرے عملی میدان میں مشاہدات نے مجھے اس نتیجے کی طرف مائل کیا کہ مسلمان ممالک میں مضبوط روایتی خُدا پرستی اسلام کی سَلَفابسٹ خود تیار کردہ

تصویر کو تقویت بخش رہی ہے۔ یہ ایک طرح کی ثقافتی مشروطیت پیدا کر رہی ہے، جو عقلی اور معروضی علم کی پیروی کیلئے معاون نہیں ہے اُس نظریاتی ضابطے کی وجہ سے جو روایتی خدا پرستی کی طرف سے لاگو کیا جاتا ہے۔ مجھے اس نکتے کی وضاحت پیچھے جا کر محمد ارکون (1994) کی طرف سے تجویز کردہ خیال کی تین اقسام یعنی ’سوچنے کے قابل‘ ’سوچنے کے ناقابل‘ اور ’نہ سوچا گیا‘ کا حوالہ دے کر کرنے دیجئے۔ سَلَفابسٹ حسیت سے اُبھرنے والے ثقافتی حالات مسلم عوام اور بہت سے دانشوروں کو صرف ’سوچنے کے قابل‘ اور ’سوچنے کے ناقابل‘ کے مفہوم میں سوچنے پر اُکساتے ہیں، اور ’نہ سوچا گیا‘ کی طرف لے جانے والے ادراکاتی طریقہ ہائے کار کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔

اس کی کچھ شہادت، جدول 1 میں پیش کئے گئے ایسے سوالات سے مضبوط اتفاق رائے سے اخذ کی جاسکتی ہے، جیسا کہ: ’’قرآن اور سُنہ تمام اہم مذہبی اور اخلاقی سچائیوں کا احاطہ کرتی ہیں جن کی ضرورت تمام بنی نوعِ انسان کو، اب سے لے کر اختتام وقت تک ہے، اور ’قرآن و سنہ حال اور مستقبل کے معاشروں کی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے مکمل طور پر خود کفیل ہے۔‘ ہم عصر اسلامی معاشروں کا ایک اور بہت نمایاں پہلو، عالمی معیار کی عوامی یونیورسٹیوں کا قریب قریب ناپید ہونا ہے۔ سرکاری خرچ پر چلنے والی یونیورسٹیوں کی حالت بین الاقوامی معیارات سے ناگفتہ بہ ہے۔ سعودی عرب اور کویت جیسے ملکوں میں، مالیات کی عدم دستیابی اس صورتِ حال میں کوئی جواز نہیں ہوسکتی جو اطلاعات کے مطابق صرف اپنی تیل کی برآمدات سے 500 ملین یو ایس ڈالر روزانہ کما رہے ہیں۔ تاہم ایک حوصلہ افزا علامت یہ ہے کہ جیسے ہی سرکاری سیکٹر کی یونیورسٹیوں میں تعلیمی اور انتظامی حالات زوال پذیر ہوئے ہیں، پرائیویٹ سیکٹر نے خوب وسائل یافتہ یونیورسٹیاں قائم کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ مثال کے طور پر پاکستان میں آغا خان یونیورسٹی اور لاہور یونیورسٹی آف مینجمنٹ، سائنسز کی افزائش اور ترکی میں پبلکنٹ یونیورسٹی اس رُجحان کی مثالیں ہیں، لیکن ایسی یونیورسٹیوں میں فیسوں کا ڈھانچہ عام طلبا کی اُن تک رسائی کو تقریباً ناممکن بنا دیتا ہے۔

اس وقت مسلم ممالک میں جاری ایسے حالات کو ’نہ سوچا گیا‘ کی اقلیم کو پھلنے پھولنے سے روکتے ہیں، غالبًا سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی میں سب سے اہم رُکاوٹوں کی تشکیل کرتے ہیں۔ غیر مسلموں کی طرح مسلمانوں سے بھی ایسے جدید مسائل سے نمٹنے اور اُنہیں حل کرنے کا تقاضا

کیا جائے گا جیسا کہ عالمی حدّت ماحولیاتی ٹوٹ پھوٹ، قانون کی حکمرانی، حقوقِ انسانی اور ایٹمی ٹیکنالوجی۔ ان اور ان جیسے دوسرے مسائل کی مناسب تفہیم اور ان کا حل ایک مشترکہ افہام و تفہیم کا تقاضا کرے گا جو علم کے تمام میدانوں میں عقلی سائنٹیفک علم پر مبنی ہو۔ اسے حاصل کرنے کیلئے مسلم معاشروں کو ایک ایسے صحت مند شہری معاشرے کے وجود کی ضرورت ہوگی، جو ایسے معاشری اداروں کے قالب کے اندر کام کریں، جو اضافی خود مختاری سے کام کریں اور سیادتی ثقافتی، مذہبی اور زیادہ اہم طور پر سیاسی اثرات سے آزاد ہوں۔ جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا ہے ایسے اشارات موجود ہیں کہ مسلمان ممالک میں یہ پیشرفتیں کامیابی اور رفتار کے مختلف درجات میں واقع ہو رہی ہیں۔ لیکن اس سے پہلے کہ 'نہ سوچا گیا' کی اقلیم پھلنا پھولنا شروع ہو، بہت کچھ واقع ہونے کی ضرورت ہے۔

اسلام اور خواتین:

اسلام نے خواتین کی حیثیت اور مقام کو بہتر بنانے کیلئے وسیع دائرے کے تصورات متعارف کروائے۔ قرآنی احکامات نے واضح طور پر ایسے رسوم و عقائد کی اصلاحات کا مطالبہ کیا جو عورتوں کے مقام کو بُری طرح متاثر کرتے تھے اور اس نے عورتوں کو ایک مکمل شخصیت عطا کرنے کی کوشش کی۔ اسلامی علما کے ہاں اس بات پر عمومی اتفاق ہے کہ عورتوں اور بچوں کے مقام میں بہتری اور اُس کی حفاظت حضرت محمدؐ کے سماجی منصوبے میں ایک اہم قدم تھا۔ لیکن اسلامی متون کی منتخب اور بعض اوقات شعوری طور پر اپنے مقصد کی تعبیرات نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت محمد ا کی بصیرت کے ان پہلوؤں کو ناکام بنایا ہے۔ باب 2 اور زیادہ خصوصی طور پر باب 7 میں پیش کی گئی شہادت نے ایسے خیالات کا انکشاف کیا ہے کہ عورت کی آزادی و خود مختاری معاشرے اور خاندان کے عام وظائف کی ادائیگی کیلئے ایک مسئلہ پیدا کرتی ہے، جو جواب دہندگان کے ہاں وسیع پیمانے پر اختیار کئے گئے تھے۔ بہت سے مسلم ممالک مردوں کی مزاحمت پر قابو پانے اور ایسے قوانین اور رسوم میں تبدیلیاں متعارف کروانے کی کوشش کر رہے ہیں جو عوامی اور نجی دائروں میں عورتوں کو مردوں کا محکوم بناتی ہیں۔ مجموعی طور پر اس میدان میں ترقی بہت سُست ہے اور عورتیں بہت سے مسلمان ممالک میں مکمل شہری حقوق سے محروم چلی آ رہی ہیں۔

پدرسری نظام، پردہ، عورتوں کی سماجی علیحدگی اور روایتی مسلم خُدا پرستی کے بارے میں رویوں کے درمیان ایک منتخب مشابہت محسوس ہوتی ہے۔ زیادہ سلفابِسٹ حسیت والے ملکوں میں

رہنے والے مرد ممکنہ طور پر ایسے رویے رکھتے ہیں جو پدرسری نظام، پردے اور عورتوں کی علیحدگی کی تائید کرتے ہیں۔ پدرسری نظام اور پردے کی حمایت کرنے والے رویّوں کی شدّت، غالب طور پر سُنی ممالک میں، بمقابلہ شیعہ ایران اور سیکولر ترکی اور قزاقستان کے زیادہ مضبوط محسوس ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ پھر یہ چیز ایسے رویوں کی تشکیل میں بڑے سماجی، سیاسی اور ثقافتی عوامل کے اثر کی طرف اشارہ کرتی ہے، انڈونیشیا، ملائشیا، پاکستان ایران اور مصر جیسے ممالک میں مضبوط پدرسری رویّوں کا غلبہ اس حقیقت کی وجہ سے ہوسکتا ہے کہ مرد، عورتوں کی شہریت کے معیار کے بہتر ہونے کے مقصد کے پیشِ نظر پالیسیوں کے نتیجے میں اپنے غالب مقام کو کھونے کے خوف کا شکار ہیں۔ ان ممالک میں مضبوط اسلامی بنیاد پرست تحریکوں کا رُجحان بھی ہے، جو غالب طور پر مردوں کی تحریکیں ہونے کا رُجحان رکھتی ہیں۔ اس تناظر سے دیکھتے ہوئے ان تحریکوں کو بھی مردوں کے مقام کے نسبتاً کھونے کی تلافی کرتے ہوئے دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کا ایک ایما یہ ہوسکتا ہے کہ عوامی پالیسیوں کے نتیجے میں ہونے والی عورتوں کی حسیت میں ترقی، مذہبی بنیاد پرستانہ تحریکوں کی طرف سے زیادہ مزاحمت پیدا کرسکتی ہے۔ یہ چیز متناقض بالذات نظر آتی ہے کہ صنفی مساوات کے حوالے سے ترقی پسندانہ رُجحانات ایک زیادہ مضبوط سیاسی اور نظریاتی اسلام کی ترقی ایک ساتھ واقع ہورہے ہیں۔

عورتوں کی علیحدگی، پدرسری نظام اور غیرت کے نام پر قتل براہِ راست یا بالواسطہ طور پر اسلام میں جنس کے انتظام کے ساتھ منسلک ہیں۔ عیسائیت کے برعکس اسلام تجرد کی نہ اجازت دیتا ہے نہ ہی اُسے کوئی معیاری چیز بناتا ہے۔ درحقیقت اسلام جنسی خواہش کو 'فطری' خیال کرتا ہے اور اپنے پیروکاروں کا حکم دیتا ہے کہ وہ جنسی خواہشات سے شادی اور خاندانی ڈھانچے میں رہتے ہوئے لطف اُٹھائیں۔ صدیوں کے عمل میں، تاہم، مرد علما کی طرف سے مقدس متون کی تعبیرات نے انسانی جنس کا ایک ایسا تصور وضع کیا ہے، جو یہ قرار دیتا ہے کہ عورتیں نہ صرف جنسی اشیا ہیں بلکہ وہ مجسم جنس ہیں۔ جیسا کہ باب 7 میں تجربی شہادت سے واضح ہوتا ہے، یہ عورتیں ہی ہیں جو جنسی طور پر ہیجان انگیز ہیں اور مردوں کو ورغلانے کے اہل ہیں۔ پردے اور علیحدگی کو، مردوں کی طرف سے جنسی لغزش سے اجتناب کرنے، کیلئے ضروری سمجھا جاتا ہے۔ وہ جنسی لغزش جو فتنہ اور خاندان کے استحکام کو تباہ کرنے کی طرف لے جاتی ہے.... فتنہ کا عقیدہ، جنسی ورغلاہٹ، سماجی بے چینی اور کشمکش کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ بنیادی عقیدہ ہے جس کی طرف

علما عورتوں کی علیحدگی اور پردے سے متعلق اسلامی قانون سازی کرنے کیلئے رجوع کرتے ہیں۔

پردہ اور پدرسری نظام کے بارے میں رویے مصر، پاکستان، ملائشیا، ایران اور انڈونیشیا میں سخت ترین ہیں اور یہ وہی مما لک ہیں جہاں مردوں اور عورتوں کے درمیان شادی اور خاندان سے باہر جنسی تعلق کے خلاف نسبتاً سخت پابندیاں ہیں۔ ترک اور قزاق معاشروں میں جہاں ایسے رواجات کو ثقافتی طور پر پسند نہیں کیا جاتا، لیکن جہاں عورتوں اور مردوں کے درمیان شادی سے قبل جنسی تعلق پر تھوڑی بہت سیاسی طور پر نافذ شدہ پابندیاں ہیں، پردہ اور پدرسری نظام کے بارے میں رویے اُن سے متضاد تھے جو دوسرے مما لک میں پائے گئے۔

ایک اور عامل جس کا مذکورہ بالا پر اثر ہے یہ ہے کہ مسلم معاشروں میں اداراتی ڈھانچے ایسے ہیں جو زن بیزاری کے رویوں کو فروغ دینے میں عمل انگیز کا کردار ادا کرتے ہیں۔ ان اداراتی ڈھانچوں میں غالباً سب سے زیادہ موثر سعودی عرب کا ادارہ، دا پرمانٹ کونسل فار سائنٹیفک ریسرچ اینڈ لیگل اوپی نینز (سی آر ایل او) ہے۔ اس ادارے کو سعودی ریاست کی طرف سے ایسی قانونی آرا جاری کرنے کا کام سونپا گیا ہے جو ریاستی قانون کی بنیاد کا کام دیتی ہیں اور دوسرے ملکوں کے قانونی ضابطوں کو بھی متاثر کرتی ہیں۔ سی آر ایل او نے مسلم معاشروں میں عورتوں کی حیثیت اور جنسی معاملات کے متعلق متعدد فتاویٰ جاری کئے ہیں اور عمومی خیال جو سب میں موجود ہے وہ یہ ہے کہ پردہ، پدرسری رواجات، اور عورتوں کی علیحدگی فتنہ کے عقیدے سے وابستہ ہیں۔

اس فتوی میں عورتوں کو ورغلاہٹ کے ایک مجسمے کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ بجائے اپنی نگاہ کو عورتوں کی جسمانی خصوصیات سے دور ہٹانے کے وہ اپنی نگاہ کو وارفتگی کے ساتھ عورتوں کی طرف موڑتے ہیں اور انہیں محض جسمانی اشیا سمجھتے ہیں جو مردوں کے استعمال کی اشیا ہیں۔ ایسا کرنے سے سی آر ایل او کے یہ قانون ساز حیا کی بجائے بے حیائی کے معیاروں کو پروان چڑھاتے ہیں۔ فتنہ کی روایات کسی تجربی حقیقت کو بیان نہیں کرتیں بلکہ ایک معیاراتی اصول کو بیان کرتی ہیں کہ عورتیں خطرناک ہیں اور اس اصول کی تجربی صحت کے قطع نظر اس کو تسلیم کیا جانا چاہیے یقین کیا جانا چاہیے اور اس پر عمل کیا جانا چاہیے۔ مقدس متون کی تاریخی تعبیرات کے ساتھ مل کر یہ ہم عصر ادارے مسلم معاشروں میں عورتوں کے مقام کردار اور حیثیت کے بارے میں مسلم حسیت گہرے طور پر متاثر کرتے ہیں۔

مذہب اور سیاست:

عیسائیت کی طرح اسلام بھی ایسے فکری اور مذہبی وسائل رکھتا ہے جو سیاسی نظاموں کا ایک وسیع میدان رکھتے ہیں، جو بادشاہت، آمریت، سوشلزم، مذہبی حکومت اور جمہوریت تک کا احاطہ کرتے ہیں۔ اس مطالعے کا ایک وجدان مخالف نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطوح، مسلم معاشروں کی اداراتی اشکال کے مطابق قابل لحاظ طور پر تبدیل ہوتی ہیں۔ ایسے معاشروں میں جہاں مذہب اور سیاست یکجان ہوتے ہیں وہاں مذہبی ادارے عوامی اعتماد اور اثر کھونے اور نتیجۃً سیاسی جواز کھونے کا رُجحان رکھتے ہیں بمقابلہ اُن معاشروں کے جہاں وہ علیحدہ علیحدہ اپنا مقام رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کرداروں کے ساتھ منسلک معلوم ہوتی ہے جو جدید معاشروں میں معاشرتی ادارے ادا کرتے ہیں۔ لوہ مین کے نمونے کے مطابق معاشرتی ادارے 'کارکردگی' کے اور 'وظائف' کے کردار ادا کرتے ہیں (دیکھئے باب 5) مذہبی ادارے عوامی اعتماد اور اثر اُس وقت حاصل کرتے ہیں جب وہ اپنی کارکردگی کا کردار مستعدی سے اور موثر طور پر ادا کریں۔ وہ ایسا کرنے کے قابل اُس وقت ہوتے ہیں جب وہ ریاست اور دوسرے اداراتی ذیلی نظاموں کی مناسبت سے خود مختار ہوں۔ اگر وہ خود مختار نہیں ہیں تو وہ اپنے کردار کو موثر طور پر روبہ عمل نہیں لا سکتے۔

اس نتیجے کے مسلم معاشروں میں ریاست کی اداراتی تشکیلات کیلئے متعدد اہم مفاہیم ہیں۔ جب کوئی اسلامی ریاست، یعنی ایسی ریاست جس میں مذہب اور سیاست مجتمع ہوں، عوام کے ذہن میں اعتماد فلہٰذا سیاسی جواز کھو دیتی ہے، تو یہ اسلامی اداروں پر اعتماد کی کمی کا سبب بنتی ہے۔ دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ یہ شہری معاشرے کے تانے بانے کو شدید طور پر کمزور کر سکتی ہے۔ ایک اسلامی ریاست کا قیام چاہنے والے مسلم مذہبی طبقہ خواص کیلئے اس نتیجے کا پیغام یہ ہے کہ ایک اسلامی ریاست ہوسکتا ہے اسلامی اداروں اور مذہبی طبقہ خواص کے بہترین مفاد میں نہ ہو۔ اس سے پیدا ہونے والے کھلے نتیجے کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت ہے: مسلم معاشروں کے اندر مذہب کے تعمیری سماجی، ثقافتی، سیاسی، اخلاقی اور مذہبی کردار کو پروان چڑھانے کیلئے (جس کی آرزو اسلام پسند تحریکیں رکھتی ہیں)، یہ بات عقلمندانہ ہوگی کہ 'مذہب کے خطوط' کو ریاست سے علیحدہ رکھا جائے اور اس طرح اُنہیں سیاسی سرزمین کے 'خطرے کے خطوط' بننے سے روکا جائے۔

بہت سے اسلام پسند مفکرینِ اور مسلم معاشروں کے دوسرے علما کے برعکس، جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ریاست اور مذہب کے ادارے اسلام میں متحد ہیں اور یہ کہ اسلام زندگی کا مکمل ضابطہ ہے، بہت سے مسلم معاشرے اس نمونے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے تھے اور ابھی تک مطابقت نہیں رکھتے درحقیقت بہت سے مسلم معاشروں کی تعمیر ریاست اور مذہب کے علیحدہ اداروں کے ساتھ ہوئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایک اسلامی ریاست۔ مسلم سماجی تشکیلات کیلئے تاریخی معیار نہیں رہی ہے۔ معیار ایک ایسا مفروق ریاست۔ معاشرہ کی تشکیل تھا اور ابھی تک ہے۔ جس میں مذہب اور سیاست علیحدہ علیحدہ جگہ گھیرتے ہیں۔ (دیکھئے باب 5) اس مطالعے کے نتائج کے، ہم عصر مسلم معاشروں کے حکمران طبقہ خواص کی اکثریت کیلئے بھی اہم مفاہیم ہیں۔ جو کہ مفروق سماجی تشکیلات ہیں یعنی جس میں مذہب اور سیاست مجتمع نہیں ہوتے۔

یہ مفاہیم ان نتائج سے اُبھرتے ہیں کہ مذہبی اداروں پر اعتماد کی سطح، ریاست کے اداروں میں اعتماد کی سطح کے ساتھ براہِ راست وابستہ ہے: جو معلوماتی ردِعمل کے اثر، سے منسلک ہے۔ (جدول 3 باب 5) دوسرے لفظوں میں، مفروق مسلم معاشروں کے حکمران طبقہ خواص کی انقلابی سیکولر عوامی پالیسیوں کو آگے بڑھانے کی کوششیں، جو اسلام کو کمزور اور غیر مستحکم کرنے کی کوشش کریں گی، اُن کے خود ریاست کی اعتماد کی سطح اور اس کے سیاسی جواز کیلئے بُرے نتائج ہوں گے۔ اس معلوماتی ردِعمل کے اثر، کی کچھ ڈرامائی مثالیں ایران میں پہلوی حکومت کا خاتمہ اور افغانستان میں کمیونسٹ حکومت کا خاتمہ ہیں، ساتھ ہی ساتھ متعدد دوسرے مسلم معاشروں میں سیاسی اور سماجی کشمکش میں، بشمول ترکی، مصر اور انڈونیشیا کے۔

ان نتائج میں بین الاقوامی معاشرے کیلئے بھی کچھ پیغامات ہیں: ایسے مسلم معاشروں کے مستقبل کے سیاسی اور سماجی دائروی خطوط کے نتائج کیلئے ایک بہتر فہمید سے خبردار کیا جاتا ہے، جہاں مذہب اور ریاست ایک مسلم ریاست میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ اگر ایسی کوئی ریاست، جمہوری آئینی یا خواہ انقلابی ذریعے سے ہی معرضِ وجود میں آتی ہے، تو ایسی ریاست کیلئے بین الاقوامی تائید آخرِ کار ایک قسم کی مفروق سماجی تشکیل کے ارتقا کیلئے راہ ہموار کرے گی۔ اس ارتقا کی منطق یہ ہے کہ اسلامی حکمران طبقہ ہائے خواص جب اقتدار میں ہوں گے تو ممکنہ طور پر اُنہیں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ سیاسی استحکام کو یقینی بنانے کیلئے اور زیادہ اہم طور پر سیاسی جواز حاصل کرنے کیلئے ریاست کے ساتھ سمجھوتے کرنے پڑیں گے۔ میں نے اس پیشرفت کو ایک قسم

کی مذہب کی سیکولر سازی، کہا ہے جو اپنا اظہار، معاشرے میں مذہب کے سیاسی کردار کو محدود کرنے کا تقاضا کر کے کرتی ہے۔

ایران میں ہونے والی حالیہ سیاسی پیشرفتیں اس کی ایک مثال ہیں۔ پچھلے صدارتی انتخاب نے ملاؤں کے بارے میں شدید عوامی حقیقت بینی کا اظہار کیا کیونکہ ملاؤں پر بدعنوانی، معاشی بدانتظامی، اور سیاسی اور معاشرتی اصلاحات کی عمومی ناکامی کے الزامات تھے۔ یہ حقیقت بینی ایک غیر ملا احمدی نژاد کے بطور صدر الیکشن کی پشت پر تھی جس نے حقیقت بینی کے احساسات کا ایک جچی تُلی بے رحمی سے استحصال کیا۔ اپنی انتخابی مہم میں اس نے اکثر اوقات ‘16 سالہ انحطاط’ جبر اور چوری، کا حوالہ دیا۔ بہت سے ایرانی جانتے تھے کہ اس سے وہ اُن سولہ سالوں کا حوالہ دے رہا تھا جن میں آیت اللہ خمینائی ‘اعلیٰ رہنما’ رہے تھے اور دو ملاؤں نے آٹھ آٹھ سال کیلئے صدارت سنبھالی تھی۔ بہت سے ایرانیوں کیلئے احمدی نژاد کا بطور صدر انتخاب ملاؤں کے استرداد کی علامت نہ تھی بلکہ ایک نئے دور کا آغاز کرنے کی علامت تھی جو ایک نئے اور بہتر تعلیم یافتہ اسلامی انقلابی حفاظتی دستے کے آغاز کا نقیب تھا۔ یہ ایرانی ریاست کے سیاسی ارتقا میں ایک نئے دور کی نمائندگی کرتا ہے، اور اس کی نشانی ایک مختلف قسم کی معاشی، سیاسی اور اسلامی انقلاب پسندی ہے۔ آج ایران بہت سے حوالوں سے اُس سے زیادہ جمہوری ہے جتنا کہ یہ شاہ کی حکومت کے دوران تھا۔ اس کے انتخابی نظام میں کمزوریوں کے باوجود اس کے ہاں اس کے کسی بھی ہمسایہ عرب ملک کی نسبت زیادہ انتخابات ہوئے۔ آج کل ایران مغرب کے ساتھ، اپنے ایٹمی پروگرام پر اور لبنانی پارٹی حزب اللہ کی حمایت کی وجہ سے مغرب کے ساتھ ایک بڑی کشمکش میں اُلجھا ہوا ہے اور ذرائع ابلاغ میں بڑی منفی تنقید کا سامنا کر رہا ہے۔ اگرچہ اسلامی انقلاب بہت جابر رہا ہے خاص طور پر ایرانی عورتوں کیلئے لباس کے ضابطے لاگو کرنے میں، لیکن ایران نے عوام کو تعلیم دینے اور ضبط تولید کے سلسلے میں بڑے بڑے قدم اُٹھائے ہیں۔

غالباً ایران کی حکومت کے ‘سیکولر’ دائرے کو اپنے اندر سمونے کی سب سے اہم شہادت، ایرانی آئین میں 1989 کی ترمیم تھی۔ جس کی منظوری ذاتی طور پر آیت اللہ خمینی نے دی۔ اس نے حکومت کو شرعی اصولوں، بشمول نماز اور روزہ جیسے بنیادی ستونوں کے، طے کرنے کیلئے با اختیار بنایا، اگر یہ مسلم قوم کے عمومی مفاد میں ہو۔ اس ترمیم نے حکومت کو یہ فیصلہ کرنے کے دور رس اختیارات بھی دیئے کہ مسلم قانون کی شقیں کب لاگو ہوتی ہیں یا نہیں ہوتیں۔

اس بات کے مدِ نظر کہ 'اسلام کے اصول' ہی قانون سازی اور حکومتی اختیارات پر حتمی آئینی پابندی ہیں، ان کا موثر تعطل حکومت اور پارلیمنٹ کو لامحدود اختیارات دے دیتا ہے۔ اس قسم کی پیشرفت صرف ایک اسلامی ریاست میں ہی واقع ہوسکتی تھی۔ ایرانی صورتِ حال کا ایک عام سبق یہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ غیر مفروق اسلامی ریاست ایک قسم کی مفروق مسلم سماجی تشکیل کی طرف ارتقا کا رُجحان رکھتی ہے۔ لہٰذا ایک اسلامی ریاست بھی مسلم معاشروں کے ایسے سماجی اور سیاسی ارتقا کا ایک راستہ ہوسکتی ہے جس میں مذہب اور ریاست ایک خودمختار لیکن باہمی طور پر متعاون تعلق میں ہم زیست ہوسکتے ہیں۔

مخلوط نسلی کا چیلنج:

اُمّہ کا تصور، تاریخی اور ساتھ ہی ساتھ ہم عصر بحث مباحثے کا ایک اہم حصہ ہے۔ تاریخی تجزیہ اُمہ کے تصور کو، اسلام اور اسلامی تہذیب کے آغاز اور ارتقا میں ایک اہم معاون عامل کے طور پر ایک اعزاز دیتا ہے۔ ہم عصر بحث مباحثے میں اُمّہ کو اسلام کی سرزمینوں میں جاری سماجی معاشی اور سیاسی حالات کی تشریح کرنے کیلئے ایک تجزباتی تصور کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اس مطالعے میں، میں نے اُمّہ پر ایک عمرانیاتی معاشرے کے طور پر توجہ مرکوز کی ہے۔ موزوں تجربی اشارہ نما استعمال کرتے ہوئے، میں نے اس مطالعے میں جائزہ لی گئی مسلم آبادیوں میں اُمّہ حسیت کے وجود کا مطالعہ کیا ہے۔ تجزیہ، انڈونیشی، پاکستانی، مصری، ایرانی، ترک، ملائی اور قزاق مسلمانوں کے ہاں مختلف درجات میں اس کے وجود کی نشاندہی کرتا ہے۔

اُمّہ حسیت کے درجات میں فرق کو مسلم دُنیا کی وسیع تر حقیقت سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ جواب ساختیاتی اور ثقافتی تکثیریت اور ساتھ ہی ساتھ شکست وریخت کی بلند سطح سے متصف ہے۔ میں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ شکست وریخت اور تکثیریت دُنیا میں ساختیاتی اور ثقافتی تبدیلی کے دو اعمال کا نتیجہ ہے یعنی جدیدیت اور عالمگیریت کا۔ جدیدیت کے بڑے نتائج اداراتی تفریق اور وظائفی تخصیص ہیں۔ مسلم معاشروں نے بھی ان نتائج کا تجربہ ویسے ہی کیا ہے جیسا کہ دوسرے معاشروں نے کیا ہے۔ اداراتی تفریق کا ایک بڑا نتیجہ اُن مختلف اداروں کے 'کارکردگی کے' تخصیصی کرداروں، کا ظہور رہا ہے جو معاشرے میں اُن کے عوامی اثر کی بنیاد بنتے جارہے ہیں۔

اپنے کارکردگی کے کرداروں کو موثر طور پر انجام دینے کیلئے، ان اداروں کو ریاست سے

آزاد ہونا چاہیے۔ مسلم معاشروں میں جدیدیت کے نتائج، مذہبی اداروں کے کردار اور اُن کے وظائف پر سیاسی جدوجہد کو اُبھار رہے ہیں۔ جبکہ ایسی جدوجہد ابھی بہت سے مسلم ممالک میں جاری ہے، عمومی رُجحان یہ محسوس ہوتا ہے کہ مذہبی ادارے اپنے آپ کو مفروق مسلم سماج تشکیلات کی اداراتی شکلوں کے مطابق ڈھال رہے ہیں یہاں تک کہ ایران میں بھی، جو سات مطالعہ کئے گئے معاشروں میں سے واحد حکومتِ الٰہیہ والی ریاست ہے (اور غیر مفروق مسلم معاشرے کی غالبًا سب سے عمدہ مثال ہے) رُجحان مذہب کی سیاست سے علیحدگی کی طرف بتدریج لیکن واضح تبدیلی کا محسوس ہوتا ہے۔ یہ ایران کی 1989 کی آئینی ترمیم سے واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے جو ریاست کو شرعی اصولوں کو معطل بلکہ منسوخ کرنے کا بھی اختیار دیتی ہے، اگر یہ مسلم قوم کے عمومی مفاد میں ہوتو۔

جدیدیت کا عمل بھی عالمگیریت کے پھیلاؤ میں اپنا حصہ ڈال رہا ہے: جو کہ جدید دُنیا میں سماجی اور ساختیاتی تبدیلی کا ایک اور ذریعہ ہے۔ جدید معلوماتی ٹیکنالوجی نے اب تیز ابلاغ کو ایک حقیقت بنا دیا ہے۔ نتیجے کے طور پر دُنیا ایک عالمی گاؤں اور ایک 'واحد جگہ' بنتی جارہی ہے۔ مسلم دُنیا کیلئے اس کا ایک بڑا مفہوم وہ اثر ہے جو معلوماتی ٹیکنالوجی اُمہ حسیت پر ڈال دیتی ہے۔ عالمگیریت سے قبل کی دُنیا میں پوری اسلامی دُنیا کو 'جاننا' شدید طور پر مشکل یا بلکہ ٹیکنالوجی کی محدودیت کی وجہ سے ناممکن بنا دیا گیا تھا۔ اب یہ رُکاوٹیں دور ہو چکی ہیں۔ عالمگیریت سے پہلے کی دُنیا میں اُمہ حسیت کا بڑی حد تک تعین اسلام کے 'پانچ ستونوں' اور کچھ بنیادی عقائد سے کیا جاتا تھا۔ ان اسلامی عقائد واعمال کے وجود کو اس بات کی شہادت کے طور پر دیکھا جاتا تھا کہ پوری ثقافت اسلامی ہوگئی ہے، یعنی یہ کہ وہ بنیادی عربی اسلامی ثقافتی سے مشابہہ ہوگئی ہے۔ تمام اسلام قبول کرنے والے لوگوں کی اس تبدیلی کو اسلامی منصوبے کا ایک جزولاینفک سمجھا جاتا تھا۔ اسلامی دانشوروں کی طرف سے یہ بات قدرے سادگی سے فرض کی جاتی تھی کہ ایسا ثقافتی خط دائردی تمام اسلام قبول کرنے والے لوگوں کا مقدر تھا۔ دور دراز علاقوں کے لوگوں کے ساتھ مواصلات اور رابطے کی محدودیتوں نے اس اسطورے کو قائم رکھا۔

ایک عام مسلم عقیدہ یہ ہے کہ اسلام محض ایک مذہب نہیں ہے بلکہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے، جسے اسلامی بحثوں میں 'ایک مذہب ایک ثقافت' کے نمونے کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اب یہ اسطورہ پاش پاش ہو چکا ہے۔ اب فوری اور عالمگیر مواصلاتی رابطے مسلمانوں اور غیر مسلموں کو

مختلف اسلامی ثقافتوں کی حقیقت کا تجربہ کرنے کی گنجائش پیدا کر رہے ہیں۔ ایسے تجربات نہ صرف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے اندر کیا چیز مشترک ہے بلکہ یہ بھی کہ کیا کچھ مختلف ہے۔ اس کا ایک غالب نتیجہ یہ ادراک ہے کہ مسلم دُنیا درحقیقت سماجی اور ثقافتی طور پر بلکہ مذہبی طور پر بھی ایک 'مخلوط نسلی' دُنیا ہے۔ اس ادراک نے اسلامی دانشوروں کے کچھ گروپوں کے درمیان اس مخلوط نسلی، کے بارے میں ایک غیر پسندیدہ ردِّعمل کو اُبھارا ہے اور کچھ ایسی اسلامی تحریکوں کو جنم دیا ہے، جو مخلوط نسلی، کی جگہ مستند اسلامی طریقِ زندگی کو رکھنے کیلئے کوشاں ہیں۔

'مخلوط نسلی' اور 'استناد' کے درمیان کشمکش غالباً مسلم اُمہ کیلئے عالمگیریت کے اہم ترین چیلنج کی نمائندگی کرتی ہے، یہ استدلال کیا گیا ہے کہ یہ اسلامی بنیاد پرست تحریکوں کے ظہور کی مُضمر وجوہات میں سے ایک ہے۔ بنیاد پرستی، جیسا کہ یہ اصطلاح اس مطالعے میں استعمال کی گئی ہے، اس حکمتِ عملی کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اسلامی 'خالص پسندوں' کی طرف سے، مذہبی تشخص اور اسلامی سماجی نظام کی اُن کی اپنی ترکیب پر زور دینے کیلئے استعمال کی جاتی ہے۔ ایسے 'خالص پسند' یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسلامی مذہبی تشخص خطرے میں ہے اور اسے ثقافتی اور مذہبی مخلوط نسلی سے کمزور کیا جا رہا ہے۔ وہ زندگی کے مذہبی طور طریقوں کی اپنی تعبیرات کو مقدس ماضی سے اپنی منتخب بازیابی اور اسلامی عقائد و اعمال کے مخصوص مفاہیم سے تقویت دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

دوسرے لفظوں میں مذہبی بنیاد پرستی ایک ایسا مسئلہ ہے جو جدیدیت اور اُمّہ، کے درمیان اس کے تمام تر تنوع اور ثقافتی مخلوط نسلی کے ساتھ، مقابلے سے پیدا ہوا۔ بنیاد پرستی کی قوت، ان پہلوؤں کے بارے میں رویوں کی شدت کے مطابق تبدیل ہوتی ہے۔ ایک عالمگیر ہوتی ہوتی دُنیا میں، ثقافتی تنوع اور ثقافتی اختلاط معمول کا ایک معاملہ بن جائیں گے۔ یہ حقیقت، بجائے مخلوط نسلی کو ختم کرنے کے، درحقیقت اسے ایک خود مختار علامتی دُنیا میں تبدیل کر سکتی ہے، اور اس طرح موجودہ علامتی نظاموں کی روایتی سخت مخالفت کیلئے ایک چیلنج پیدا کر سکتی ہے۔ ایسا چیلنج ثقافتی انعکاس پذیری کے حالات پیدا کرے گا اور مخلوط نسلی کو ایک منفرد کردار اور قوت کی ایک علامت عطا کرے گا، جو موجودہ علامتی دُنیاؤں کے ساتھ ہم زیستی اور پذیرائی کا دعویٰ کرے گی۔

اس قسم کی پیشرفتوں کے مسلم اُمہ کیلئے دُوررس مفاہیم ہوں گے۔ اسلامی علاقے، اسلام کی مستند روایات کے طور پر قبولیت اور پذیرائی کا دعویٰ کرنے والے منفرد مذہبی اور علاقائی

نظاموں کے طور پر تبدیل ہو سکتے ہیں۔ یہ تبدیلی مسلم دُنیا کی 'لامرکزیت' کی طرف لے جاسکتی ہے یعنی مفروضہ طور پر ایک مرکزی ثقافتی اور مذہبی دُنیا سے کثیرالمراکز دُنیا کی طرف۔ باب 8 میں غیر مرتکز اسلامی دُنیا کے ایسے پانچ مراکز کی نشاندہی کی گئی ہے۔ یہ مراکز عربی شرق اوسطی اسلام، افریقی اسلام، غیرعربی شرق اوسطی اسلام، جنوب مشرقی ایشیائی اسلام، اور مغرب میں مسلمان اقلیتوں کا اسلام ہیں۔ مسلم ممالک میں آبادیاتی دباؤ علاقائی اُمتوں کی طرف تحریک کو مزید ہوا دیں گے۔

غیر مرتکز مسلم اُمتّیں، علاقائی اُمتوں کو ایک قسم کا جواز مہیا کریں گی اور اس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ اُنہیں اُن کے اپنے سماجی، سیاسی، معاشی، مذہبی اور ثقافتی ترقیوں کو ایسے واضح خطوط پر تشکیل دینے کی طرف لے جائیں، جو اُن لوگوں کی تاریخ اور اُن کے مزاج کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں۔ یہ مسلم اُمتوں کیلئے اُسی فکری، ثقافتی، اور مادی برتری کیلئے دوبارہ کوشش کرنے کیلئے نئے مواقع پیدا کریں گے، جو اُمہ نے اپنی تشکیلی صدیوں میں حاصل کی تھی۔ ایسے منظرنامے میں اسلامی اُمہ قوت حاصل کرے گی، ایک متحد اور وحدانی معاشرے کے طور پر نہیں، بلکہ ایک مفروق معاشرے کے طور پر، جو علاقائی اُمتوں پر مشتمل ہوگا، جو سب کی سب عالمی نظام کے نظریاتی اور مادی اثرات حاصل کرنے کیلئے کوشش کر رہی ہوں گی۔ ہوسکتا ہے یہ پیشرفتیں اُن کی اپنی اپنی مخالفانہ اور حمایتی تحریکیں پیدا کریں ہر اُمہ سے اُن کے بارے میں موزوں ردِّعمل تلاش کرنے کا تقاضا کرتے ہوئے۔

ثقافتی اور مذہبی طور پر مفروق اُمّہ کی ترکیب میں، یہ ممکن ہے کہ کسی ایک یا چند علاقائی اُمتوں کے سیاسی اور ثقافتی رُجحانات، مکہ اور مدینہ کے مقدس مراکز کے عاملین کی منظوری حاصل نہ کر سکیں۔ یہ چیز ان علاقائی اُمتوں کے ارکان کیلئے، اپنے مذہبی فرائض ادا کرنے کیلئے اُن مراکز تک رسائی کے سلسلے میں مشکلات پیدا کر سکتی ہے۔ جوابی طور پر یہ چیز مکہ اور مدینہ کیلئے نئے اور موزوں حاکمانہ ڈھانچوں کی تشکیل کی ضرورت پیدا کر سکتی ہے۔

اس تحقیق کے دوران بہت سے تبصرے دیکھے گئے اُن اصلاحات سے دلچسپی سے متعلق، جو مقدس شہروں کے انتظام اور حکمرانی کے بارے میں تھیں بشمول اُن کے بین الاقوامی طور پر قائم شدہ ایسے سیاسی ڈھانچوں کی ماتحتی میں دینے کے، جو پوری اُمہ کی نمائندگی کرتے ہوں، اور سعودی عرب کی حکومت کے سیاسی اختیار سے آزاد ہوں، ایسے تبصروں سے قبل عموماً ان مراکز کے

حالیہ انتظام سے زبردست بے اطمینانی، اور سعودی حکمران طبقے کی انوکھی پالیسیوں سے زبردست بے اطمینانی کا اظہار کیا گیا تھا۔ ایسی پالیسیوں اور روایات کو جیسا کہ، اپنے قریبی خاندان کے کسی مرد کی ہمراہی کے بغیر اکیلی عورت، اور غیر مسلموں کے ان مراکز کی زیارت کرنے پر پابندی کو ناموزوں، دقیانوسی اور جدید دور کے حالات کیلئے نامناسب قرار دیا گیا۔ اگرچہ یہ اور اسی طرح کے اور مسائل جن کے اُبھرنے کا امکان ہے، شروع شروع میں مشکلات پیدا کر سکتے ہیں، لیکن نئے مستقبل کے نقیب بھی ہو سکتے ہیں، جو اکیسویں صدی کی دُنیا کی جدیدیت اور عالمگیریت میں ایک مفروق مسلم اُمّہ کا انتظار کر رہا ہے۔

جہاد اور دہشت گردی:

جہاد کا مفہوم اسلام اور مغرب کے درمیان شدید مباحثے کا اکھاڑہ بن گیا ہے۔ بہت سے مغربی مبصرین جہاد کو عیسائیت میں خاص طور پر کیتھولک عقیدے میں 'آگے بڑھو عیسائی سپاہیو' کی روایت میں ایک اسلامی مقدس جنگ کے طور پر دیکھتے ہیں، تاہم اسلامی دینیات میں جنگ کبھی مقدس نہیں ہوتی۔ یہ یا تو جائز ہوتی ہے یا نہیں، اور اگر یہ جائز ہو تو پھر وہ لوگ جو اس میں مارے جاتے ہیں شہید سمجھے جاتے ہیں (دیکھئے الفضل 2005، باب 11) اسلامی تاریخ میں جہاد کے مفاہیم، جاری سماجی، سیاسی اور مادی حالات سے گہرے طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں جہاد اسلامی فکر کا کوئی متعین زُمرہ نہیں ہے، بلکہ دُنیاوی اقدام کے دائرہ کار اور مفہوم کے بارے میں بدلتی ہوئی فہمیدوں کا انعکاس کرتا ہے، اور ایک پیچیدہ اور متضاد تاریخ رکھتا ہے۔ اس کے مفہوم کے فقیہانہ جوابات میں، برتر خدا پرستی حاصل کرنے کیلئے ذاتی جدوجہد، ابتدائی دور کی غیر مسلموں کی زمینوں کی عربوں کی طرف سے فتح کا جواز، سامراج کے خلاف مزاحمت، اور حال ہی میں اُس زیادتی کا ارتکاب کرنے والوں کے خلاف جدوجہد جسے اسلام پسندوں کے بعض حلقے 'مسلم قتل عام' کا نام دیتے ہیں، شامل ہیں۔ مسلم اور غیر مسلم ریاستوں کے اپنی 'جنگوں' کو جہادیوں کے ساتھ کام کا معاہدہ کرنے کی خاطر بین الاقوامی پابندیوں اور ناپسندیدگی سے بچنے کیلئے جہاد کے تصور کا استحصال کیا ہے۔

ہم عصر اسلام پسندوں کیلئے جہاد نہ تو دنیاوی قوت حاصل کرنے کیلئے ایک اندھا دُھند خونی ذہن کی ایک لڑائی ہے، نہ ہی کلی طور پر کوئی ایسا دروازہ ہے جس میں سے گزر کر آخرت کی طرف سفر کیا جائے۔ درحقیقت یہ ایک سیاسی اقدام ہے جس میں لافانیت اور شہادت کی پیروی لاینفک

طور پر، زمین پر ایک منصفانہ معاشرہ قائم کرنے کی ایک گہری جدوجہد کے ساتھ منسلک ہے۔ یہ کسی اور چیز سے زیادہ جائز سیاسی اقدام کی ایک شکل ہے جس کی پیروی زمین پر خدا کے منصوبے کی تکمیل کرتی ہے اور اس کی پیروی میں انسانی اعمال کو دوام عطا کرتی ہے۔ جہاد کا آخری سے پہلا فوکس یہ ہے: انسانوں کو تبدیل ہونا چاہیے تاکہ وہ دُنیا کو تبدیل کر سکیں۔ اس تناظر سے جہاد کو ایک انقلابی طریقِ کار کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے، ایسے مراحل کے ساتھ جو سیاسیات کی روحانی اقلیم سے جسمانی اقلیم کی طرف سفر کرتے ہیں۔ (یوبین 2002)

یہ تعبیر مروجہ، بنیادی طور پر مغربی تصورات کے خلاف ہے، جو جہاد کو ایسی تباہی اور مصائب کے مفہوم میں دیکھتے ہیں، جو مذہبی جنونیوں کی طرف سے معصوم شہری آبادیوں پر ڈھائے جاتے ہیں۔ مختصراً یہ نقطۂ نظر جہاد کو خونی ذہن لوگوں کے ذہنی ہیجان کے ایک خالص اور سادہ مخزن کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس قسم کے تصورات، عمل کی سیاسی جہت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے وہ مکمل طور پر اُس تشدد، نسل کش قتل وغارت، اور جبر کو بھول جاتے ہیں جو جمہوریت کے نام پر اختیار کئے گئے ہیں۔ عراق کی موجودہ صورتِ حال اس کی بہت سی مثالوں میں سے ایک ہے (ان نکات پر دیکھئے مان 2003 اور 2004)

پوری تاریخ میں انسان، اپنے اقدامات کو عملی جامہ پہنانے کیلئے ایسا کچھ تخلیق کرنے کیلئے جو اُنہیں اور اُس گروپ کو لافانی کر دے جس کے نام پر وہ اقدامات کئے گئے، عوامی دائرے میں داخل ہوتے رہے ہیں، اس لحاظ سے جدید دور کے مسلمان جہادیوں کے ہاں اُس 'مسلسل جنگ' کے ساتھ کافی کچھ مشترک ہے، جو یوروپی تحریک اصلاح کلیسا کے پیورٹین ولیوں کی طرف سے اُن کے اپنے فطری میلانات کے خلاف لڑی گئی، یعنی شیطان اور اُس کے دنیادار بندوں کے ساتھ تاکہ وہ ایک صحیح طور پر منظّم معاشرے اور حکومت کے اپنے تصورات کو پورا کر سکیں اور الوہی نجات کے اپنے امکانات کو بہتر کر سکیں۔ فوجی اقدام اور سیاست کو صحائف کے ساتھ منسلک کر کے، پیورٹین عیسائی سیاسی انقلابیوں میں تبدیل ہو گئے، یعنی خُدا کے آلہ ہائے کار جن کیلئے زمین پر مقدس دولتِ مشترکہ کی پیروی میں اقدام، عقیدے کا حتمی اظہار بن گیا۔ (دیکھئے وولزر 1965: یوبین 2002)

جدید جہادی انقلابیوں کا مقولہ یہ ہے کہ اُن کی حسیت کو (صحیح طور پر یا مروم بیزاری کی وجہ سے، یہ آپ کے نقطۂ نظر پر منحصر ہے) اُنہیں لوگوں کی طرف سے آگے بڑھایا گیا، اُس کی پرورش

کی گئی اور اُسے فیاضانہ طور پر مالی امداد دی گئی، جواب اُنہیں دہشت گرد ہونے کا الزام دیتے ہیں۔ ساختیں اور اداراتی ڈھانچے اس حسیت کو قائم رکھنے کیلئے تخلیق کئے گئے اور یہ ساختیں آج تک مسلسل قائم ہیں۔ پوری مسلم دُنیا سے بھرتی کئے گئے جہادیوں سے یہ کہا گیا کہ وہ اپنے ذہنوں اور عقائد کو بدکار روسی کافروں کے ظالمانہ اور نامنصفانہ قبضے کے تحت افغانستان کے لوگوں کے مصائب پر مرتکز کردیں۔ اس حسیت کے تخلیق کار اُس وقت بھی جانتے تھے اور آج بھی جانتے ہیں کہ روسی بھی سیاسی حسیت میں ملوّث تھے۔ افغان لوگوں کیلئے ایک کمیونسٹ یوٹوپیا تخلیق کرنے کیلئے اقدامات اُٹھاتے ہوئے۔

جہادی حسیت، ان برائیوں کو شکست دینے کی کوشش کرتے ہوئے یعنی مسلم ممالک کے اُن کافر قبضہ کاروں کو جو ساتھی مسلمانوں.... اُمّہ..... پر مصائب ڈھارہے تھے، اب وسیع ہوکر اُن دوسرے کافروں، کو بھی اپنے اندر شامل کررہی ہے، جو حال میں مسلم ممالک پر قبضہ کئے ہوئے ہیں اور ساتھی مسلمانوں پر مزید مصائب ڈھارہے ہیں۔ اس مطالعے کے نتائج کے مطابق، یہ ہے وہ چیز جس نے اب جہادیوں کے ذہنوں پر قبضہ کررکھا ہے۔ افغانستان میں روسی کافروں کے خلاف جہاد میں فتح حاصل کرکے اب وہ اپنی توجہ نئے قبضہ کاروں اور جاری مسلم مصائب کی طرف موڑ رہے ہیں۔ ہوسکتا ہے ریاست ہائے متحدہ اور اس کے اتحادیوں کی غیر مسئولہ معاشی اور عسکری برتری کی وجہ سے دہشت گردی کے خلاف جنگ کامیاب ہوجائے لیکن اس کی ناموزونیت جہادیوں کو ایسے ہتھیار فوری تیار کرنے پر آمادہ کرتی رہے گی جو اُن کے دشمنوں کے پاس نہیں ہیں۔ پس دہشت گردی کے خلاف جنگ قابلِ پیش بینی مستقبل میں جاری رہے گی۔

اس بات کو سمجھنے کیلئے کہ کیا چیز جہادی تحریکوں کے ایک بہت بڑے حصے کو ہم عصر دنیا میں تحرک دے رہی ہے، جہادی اقدام کی سیاسی جہادیوں کی تصویر کشی بُرائی کے مجسموں اور 'اسلامی فاشسٹوں، کے طور پر کرنا بجائے فائدہ مند ہونے کے نقصان دہ ہوگا کیونکہ یہ مسلم دُنیا میں اس نفوذ پذیر نقطۂِ نظر کو اور تقویت دے گا کہ دہشت گردی کے خلاف جنگ دراصل اسلام کے خلاف جنگ ہے۔ یہ چیز طاقتور جہادیوں کی بھرتی کیلئے ایک طاقتور عمل انگیز کے طور پر کام کرے گی۔ اگر جیسا کہ سیاسی نظریے میں یہ استدلال کیا جاتا ہے، جنگ سیاست کی ناکامی ہے، تو پھر یہ محسوس ہوگا کہ سیاسی عمل جنگ کو روکنے کیلئے ایک شرطِ اول ہے۔ اس تحقیق کے دوران، میں شرقِ اوسط

میں خاص طور پر، عرب ممالک کی اسرائیل کی عسکری اور معاشی برتری کا مقابلہ کرنے کی نااہلیت سے پیدا ہونے والے ہر جگہ جاری وساری احساس ذلت کو دیکھ کر چونک گیا۔ یہی احساس ذلت ہے جو اسلامی عسکریت پسندی اور دہشت گردی کی بڑی مضمر وجہ ہے۔

یہ احساس ذلّت مسلمانوں کے مقابلے میں مغرب کی معاشی قوت اور مطلق تکنیکی برتری سے اور امریکہ کی طرف سے اسرائیل کو اس کی خارجہ پالیسی میں ایک مراعاتی سلوک دینے سے اور تقویت پکڑتا ہے۔ جہادیوں کے نزدیک اُن کے اقدامات محض ایک اندھا دُھند خونی ذہنیت یا آخرت میں ایک آرام دہ جگہ حاصل کرنے کی ایک غالب خواہش سے تحریک یافتہ نہیں ہیں۔ اُن کے نزدیک اُن کا جہاد مذہب کی عملی شکل ہے اور بنیادی طور پر یہ ایک سیاسی اقدام ہے جس کے ذریعے وہ مقدس کتب کے احکام کے مطابق ایک منصفانہ معاشرے کے قیام کیلئے تگ ودو کر رہے ہیں اور اس عمل میں اپنے معاشرے کی آنکھوں میں اپنے اقدامات کو اپنی زمینی زندگی سے آگے غیر فانی بنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس تناظر سے، جہاد حتمی طور پر ایک اس دُنیا کا سیاسی اقدام ہے اور گفت وشنید کے ذریعے حل کے اثر پذیر ہے بطور اس عالمگیر ہوتی ہوئی دُنیا میں مساوی شہریوں کے۔ ایسا مکالمہ اور اس کے نتیجے میں ہونے والی گفت وشنید، اسلام اور مغرب کے درمیان کچھ باہمی شکوک وشبہات کو کم کرنے میں بھی مدد دے گی۔

ضمیمہ الف:

جہاد کے عقیدے کی قرآنی بنیادیں

سورۃ190.2

اللہ کے راستے میں اُن لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑیں، لیکن حدود سے تجاوز نہ کرو: کیونکہ اللہ تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

سورۃ191.2

اور اُنہیں قتل کرو جہاں کہیں بھی تم اُنہیں پاؤ، اور اُنہیں اس جگہ سے نکال باہر کرو جہاں سے اُنہوں نے تمہیں نکال باہر کیا: کیونکہ ایذا دینا قتل کرنے سے بدتر ہے لیکن مسجد حرام کے آس پاس اُن سے مت لڑو جب تک کہ وہ (پہلے) تم سے وہاں نہ لڑیں: لیکن اگر وہ تم سے لڑیں تو اُنہیں قتل کرو۔ ایسا ہی بدلہ ہے اُن لوگوں کا جو کفر کرتے ہیں۔

سورہ193.2

اور اُن سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کا ہو جائے۔ لیکن اگر وہ رُک جائیں تو کوئی عداوت نہیں ہونی چاہیے سوائے اُن لوگوں کے ساتھ جو جبر کریں۔

سورہ195.2

اور اپنے مال اللہ کی راہ میں خرچ کرو اور اپنے ہاتھوں سے خود کو تباہی میں مت ڈالو: بلکہ نیکی کرو: کیونکہ اللہ اُنہیں پسند کرتا ہے جو نیکی کرتے ہیں۔

سورہ216.2

جہاد تم پر فرض کیا گیا ہے اور تم اسے ناپسند کرتے ہو۔ لیکن ممکن ہے تم ایک چیز کو ناپسند کرو لیکن وہ تمہارے لئے اچھی ہو۔ اور ہو سکتا ہے تم ایک چیز کو پسند کرو لیکن وہ تمہارے لئے بُری ہو۔ لیکن اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

سورہ217.2

اور وہ تم سے پابندی کے مہینے میں لڑنے کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہو: ''اُس میں لڑنا ایک شدید (گناہ) ہے: لیکن اللہ کی نگاہ میں اللہ کے راستے سے روکنا، اُس سے انکار کرنا، مسجد حرام تک پہنچنے سے روکنا اور اس کے ارکان کو نکالنا اس سے بھی بڑا گناہ ہے''۔ فساد اور ظلم قتل سے زیادہ بڑے ہیں۔ نہ ہی وہ تم سے لڑنا بند کریں گے۔ جب تک کہ وہ تمہیں تمہارے دین سے واپس نہ پھیردیں اگر اُن کے بس میں ہو تو۔ لیکن اگر تم سے کوئی اپنے دین سے پھر جائے اور کفر کی حالت میں مر جائے تو اُن کے اعمال اس دُنیا میں اور آخرت میں کوئی نتیجہ پیدا نہیں کریں گے وہ آگ کے ساتھی ہوں گے اور ہمیشہ ہمیشہ اُس میں رہیں گے۔

سورہ 244.2

تو پھر اللہ کے راستے میں لڑو اور جان لو کہ اللہ، ہر چیز کو سُنتا اور جانتا ہے۔

سورہ 157.3

اور اگر تم اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے جاؤ یا مر جاؤ، تو اللہ کی طرف سے بخشش اور رحمت اُن تمام چیزوں سے بہتر ہے جسے وہ جمع کر سکتے ہیں۔

سورہ 158.3

اگر تم مر جاؤ یا قتل کر دیئے جاؤ، تو سُن رکھو کہ اللہ ہی کی طرف تم سب کو اکھٹے کر کے لایا جاتا ہے۔

سورہ 169.3

اُن لوگوں کو جو اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے جائیں مُردہ مت سمجھو نہیں، بلکہ وہ زندہ ہیں، اپنا رزق اپنے رب کے ہاں پاتے ہیں۔

سورہ 170.3

وہ اللہ کی طرف سے عطا کی ہوئی نعمتوں پر خوش ہوتے ہیں: اور جہاں تک اُن لوگوں کا تعلق ہے جو پیچھے رہ گئے ہیں، جو ابھی تک اُن سے نہیں ملے (اُن کی مسرت میں) (شہید) اس حقیقت میں فخر محسوس کرتے ہیں کہ اُنہیں کوئی خوف نہیں نہ ہی ان کیلئے غم (کی کوئی وجہ) ہے۔

سورہ 171.3

وہ اللہ کی رحمت اور اُس کی عنایت پر خوش ہوتے ہیں اور اس امر میں کہ اللہ مومنین کے اجر کو (ذرہ برابر بھی) ضائع نہیں کرتا۔

سورہ 172.3

اُن لوگوں کیلئے جنہوں نے اللہ اور رسول کی پکار پر لبیک کہا، زخمی ہونے کے بعد بھی، وہ لوگ جو نیک عمل کرتے ہیں اور بُرائی سے بچتے ہیں اجرِ عظیم ہے۔

سورہ 74.4

اُن لوگوں کو اللہ کے راستے میں جہاد کرنا چاہئے جو اس دُنیا کی زندگی کو آخرت کیلئے بیچ دیتے ہیں۔ اُس شخص کیلئے جو اللہ کی راہ میں لڑتا ہے۔ خواہ وہ قتل کر دیا جائے یا فتح حاصل کرے.... جلد ہی ہم اسے بہت (قدر و قیمت والا) بڑا انعام دیں گے۔

سورہ 75.4

اور تم کیوں اللہ کے راستے میں، اور اُن لوگوں کیلئے، جن کے ساتھ کمزور ہونے کی وجہ سے بُرا سلوک کیا جاتا ہے (اور ظلم کیا جاتا ہے) لڑتے نہیں ہو؟ وہ مرد، عورتیں اور بچے جن کی پکار یہ ہے: ''اے ہمارے خُدا ہمیں اس بستی سے نکال۔ جس کے لوگ ظالم ہیں: اور اپنی طرف سے ہمارے لئے ایسے شخص کو پیدا کر جو (ہمیں) حفاظت بہم پہنچائے: اور اپنی طرف سے ایسے شخص کو پیدا کر جو (ہماری) مدد کرے!''

سورہ 76.4

وہ لوگ جو ایمان رکھتے ہیں اللہ کے راستے میں لڑتے ہیں، اور وہ جو کفر کرتے ہیں بُرائی (طاغوت) کے راستے میں لڑتے ہیں: پس تم شیطان کے دوستوں کے خلاف لڑو: بلاشبہ شیطان کا مکر کمزور ہے۔

سورہ 84.4

تو پھر اللہ کی راہ میں لڑو.... آپ صرف اپنے لئے جواب دہ ہو..... اور مسلمانوں کو بیدار کرو... ہوسکتا ہے اللہ کفار کے غصے کو روک دے: کیونکہ اللہ قوت اور سزا دینے میں شدید ترین ہے۔

سورہ 39.8

اور اُن سے اُس وقت تک لڑو جب تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سارے کا سارا اللہ کا ہو جائے، لیکن اگر وہ رُک جائیں تو بیشک اللہ دیکھتا ہے جو کچھ وہ کرتے ہیں۔

سورہ 61.8

لیکن اگر دشمن امن کی طرف جھکے تو تم (بھی) امن کی طرف جھکو، اور اللہ پر بھروسہ رکھو: کیونکہ وہی ہے جو (سب کچھ) سُنتا اور جانتا ہے۔

سورہ 65.8

اے پیغمبر مومنوں کو جنگ کیلئے اُٹھاؤ۔ اگر تم میں سے بیس ہوں۔ صبر و استقامت والے، تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے: اگر ایک سو ہوں تو وہ کافروں کے ایک ہزار پر غالب آئیں گے: کیونکہ یہ لوگ سمجھ بوجھ نہیں رکھتے۔

سورہ 5.9

لیکن جب حُرمت کے مہینے گزر جائیں تو پھر کافروں سے لڑو اور اُنہیں قتل کرو جہاں کہیں بھی تم انہیں پاؤ، اُنہیں پکڑو، اُن کا محاصرہ کرو اور ہر (جنگی) حکمتِ عملی کے تحت اُن کی گھات میں بیٹھو: لیکن اگر وہ پچھتائیں، باقاعدگی سے نماز پڑھیں۔ اور زکوٰۃ دیں تو پھر اُن کیلئے راستہ کھول دو: کیونکہ اللہ بہت معاف کرنے والا، سب سے زیادہ مہربان ہے۔

سورہ 13.9

کیا تم اُن لوگوں سے جنگ نہیں کرو گے جنہوں نے اپنی قسموں کو توڑا، پیغمبرؐ کو نکالنے کی سازش کی، اور پہلے تم پر حملہ کیا؟ کیا تُم اُن سے ڈرتے ہو؟ نہیں بلکہ یہ اللہ ہے جس سے تمہیں زیادہ بجا طور پر ڈرنا چاہیے اگر تم یقین رکھتے ہو!

سورہ 14.9

اُن سے جنگ کرو اور اللہ اُنہیں تمہارے ہاتھوں سے سزا دے گا، اور اُنہیں ذلّت میں مبتلا کر کے تمہیں اُن پر (فتح میں) مدد کرے گا، مومنین کے قلوب کو تسکین مہیا کرے گا۔

سورہ 15.9

اور اُن کے دل کے غصے کو خاموش کر دو۔ کیونکہ اللہ اس کی طرف (رحم میں) رجوع کرے گا جسے وہ چاہے گا: اور اللہ سب کچھ جاننے والا اور تمام حکمت کا مالک ہے۔

سورہ 20.9

اور وہ جو یقین رکھتے ہیں اور ہجرت کرتے ہیں اور پوری قوت سے جدوجہد کرتے ہیں، اللہ کے راستے میں، اپنے مالوں اور اپنی جانوں کے ساتھ، اللہ کی نگاہ میں بلند ترین مقام رکھتے ہیں۔ وہی لوگ ہیں جو (نجات حاصل کرنے میں) کامیاب ہوں گے۔

سورہ 29.9

اُن لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ پر یقین نہیں رکھتے نہ ہی روزِ آخرت پر، نہ ہی اُسے حرام سمجھتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے حرام قرار دیا گیا، نہ ہی دین حق کو قبول کرتے ہیں، اہلِ کتاب میں سے، جب تک کہ وہ جزیہ ادا نہ کریں رضامندانہ اطاعت سے اور اپنے آپ کو زیردست نہ سمجھیں۔

سورہ 81.9

وہ لوگ جو پیچھے رہ گئے (تبوک کی مہم میں) اپنے پیچھے بیٹھ جانے پر خوشی مناتے رہے اللہ کے پیغمبرؐ کے پیچھے: اُنہوں نے جدوجہد اور جنگ سے نفرت کی اپنے مالوں اور اپنی جانوں سے، اللہ کے راستے میں اُنہوں نے کہا، ''گرمی میں آگے مت جاؤ'' کہو ''جہنم کی آگ حدت میں شدید تر ہے'' اے کاش وہ سمجھ سکتے!

سورہ 91.9

اور اُن پر کوئی گناہ نہیں جو ضعیف ہیں یا بیمار ہیں، یا جن کے پاس خرچ کرنے کیلئے (جہاد کی راہ میں) وسائل نہیں ہیں، اگر وہ مخلص ہیں (فرض میں) اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ: اُن کے خلاف کوئی (شکایت کی) بنیاد نہیں ہو سکتی جو نیک عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ بہت معاف کرنے والا سب سے زیادہ مہربان ہے۔

سورہ 123.9

اے ایمان والو! اُن کافروں سے لڑو جو تمہارے قریب ہیں اور چاہیئے کہ وہ تمہارے اندر

سختی پائیں: اور جان لو کہ اللہ اُن لوگوں کے ساتھ ہے جو اس سے ڈرتے ہیں۔

سورہ39.22

اُن لوگوں کو جن کے خلاف جنگ مسلط کی گئی ہے اجازت دی جاتی ہے (لڑنے کی)، کیونکہ اُن کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے: اور بے شک اللہ اُن کی مدد پر بہت زیادہ قدرت رکھتا ہے۔

سورہ40.22

(وہ ہیں) وہ جنہیں ناحق اُن کے گھروں سے نکالا گیا۔ (کسی وجہ سے نہیں) سوائے اس کے کہ اُنہوں نے کہا "اللہ ہمارا رب ہے"۔ اگر اللہ لوگوں کے ایک گروہ کو دوسرے کے ذریعے نہ روکتا تو یقیناً منہدم کردیئے جاتے جانقاہیں، گرجے، صوامع اور مسجدیں، جن میں اللہ کا نام کثرت سے یاد کیا جاتا ہے۔ اللہ یقیناً اُن لوگوں کی مدد کرے گا جو اُس (کے مقصد) کی مدد کرتے ہیں۔ کیونکہ اللہ بے شک بہت قوت کا مالک ہے، شوکت میں بلند ہے۔ (اپنی مرضی کو نافذ کرنے کے قابل ہے)

سورہ41.22

(وہ ہیں) وہ کہ اگر ہم اُنہیں زمین میں متمکن کریں تو وہ باقاعدگی سے نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ ادا کریں گے، نیکی کا حکم دیں گے اور بُرائی سے روکیں گے: اللہ کے ہاں ہے انجام (اور فیصلہ) (تمام) معاملات کا۔

سورہ78.22

اور اس کے راستے میں جدوجہد کرو جیسا کہ جدوجہد کرنے کا حق ہے (خلوص کے ساتھ اور نظم وضبط کے تحت)۔ اس نے تمہیں چُنا ہے اور دین کے معاملے میں تم پر کوئی مشکلات نہیں رکھیں: یہ تمہارے باپ ابراہیم کا دین ہے۔ اُسی نے تمہارا نام مسلمان رکھا، اس سے پہلے بھی اور اس (وحی) میں بھی: تاکہ رسول تم پر گواہ ہو اور تم بنی نوعِ انسان پر گواہ رہو۔ پس نماز (باقاعدہ) ادا کرو، زکوٰۃ دو اور اللہ کے ساتھ مضبوطی سے تعلق قائم رکھو، وہ تمہارا محافظ ہے..... بہترین حفاظت کرنے والا اور بہترین مدد کرنے والا!

سورہ52.25

لہٰذا کفار کی بات مت سنو، بلکہ اُن کے خلاف پوری سختی سے جدوجہد کرو، (قرآن) کے ساتھ۔

سورہ69.29

اور وہ جو ہمارے راستے میں جدوجہد کرتے ہیں، ہم یقیناً ان کی اپنے راستے کی طرف رہنمائی کریں گے، کیونکہ بیشک اللہ اُن لوگوں کے ساتھ ہے جو نیک عمل کرتے ہیں۔

سورہ4.47

لہٰذا، جب تم کفار سے (جنگ میں) آمنے سامنے ہوتو اُن کی گردنوں پر ضرب لگاؤ: آخر کار جب تم کُلی طور پر اُن پر غالب آ جاؤ تو اُنہیں مضبوطی سے باندھ لو (قیدیوں کے طور پر): (یہ وقت ہے) یا اُن پر احسان کرتے ہوئے فدیہ لے کر (اُنہیں رہا کردو): یہاں تک کہ جنگ اپنے بوجھ پھینک دے۔ ایسے (تمہیں حکم دیا جاتا ہے): لیکن اگر یہ اللہ کی مرضی ہوتی، تو وہ یقیناً اُن سے (خود) بدلہ لے سکتا تھا: لیکن (وہ تمہیں لڑنے کی اجازت دیتا ہے) تاکہ وہ تمہیں آزمائے ایک کو دوسرے کے ذریعے۔ لیکن وہ لوگ جو اللہ کی راہ میں قتل ہو جائیں۔ وہ کبھی اُن کے اعمال کو ضائع نہیں کرے گا۔

سورہ16.48

(اعراب) صحرائی عربوں سے کہہ دو جو پیچھے رہ گئے ہیں: "تمہیں اُن لوگوں کے خلاف جنگ کرنے کیلئے بلایا جائے گا جو شدید جنگ کے عادی ہیں پھر تمہیں جنگ کرنا ہوگی یا وہ ہار مان جائیں گے۔ پھر اگر تم اطاعت کا اظہار کروگے تو اللہ (تعالیٰ) تمہیں ایک اچھا بدلہ دیں گے لیکن اگر تم نے پیٹھ دکھائی جیسا کہ تم نے اس سے پہلے دکھائی تو وہ تمہیں ایک دردناک عذاب دے گا۔

سورۃ17.48

نابینا پر کوئی گناہ نہیں، نہ ہی لنگڑے پر گناہ ہے نہ ہی اس پر جو بیمار ہے (اگر وہ جنگ میں شرکت نہیں کرتے تو): لیکن وہ جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتا ہے۔ (اللہ) اُسے ایسے باغات میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی: اور وہ جو پیٹھ پھیریں گے تو (اللہ) اُنہیں شدید عذاب دے گا۔

سورہ 11.61

یہ کہ تم اللہ اور اس کے نبی پر ایمان لاؤ اور یہ کہ تم جدوجہد کرو (اپنی بہترین کوشش) اللہ کے راستے میں اپنے مالوں اور اپنی جانوں کے ساتھ: یہ تمہارے لئے بہترین ہوگا۔ اے کاش کہ تم جانتے!

ضمیمہ ب:

اُزبکستان کی تحریکِ اسلامی کی طرف سے جہاد کی پُکار

(راشد2002، صفحہ247-249)

اللہ کے نام سے جو انتہائی مہربان اور انتہائی رحیم ہے۔

اسلامی تحریک اُزبکستان کی جنرل کمان کی طرف سے پیغام ”اور اُن کے ساتھ جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین تمام اللہ کا ہو جائے۔“ (الانفال:39)

حرکت الاسلامیہ (اسلامک مومنٹ) کے اُزبکستان کے امیر (کمانڈر) محمد طاہر فاروق نے اُزبکستان کی ظالمانہ حکومت اور کٹھ پُتلی اسلام کریموف اور اس کے حاشیہ برداروں کے خلاف جہاد کے آغاز کا اعلان کر دیا ہے۔ اسلامک مومنٹ کی قیادت اعلان میں درج ذیل نکات کی تصدیق کرتی ہے۔

یہ اعلان بڑے بڑے علما اور اسلامک مومنٹ کی قیادت کی طرف سے اتفاق رائے کے بعد کیا جا رہا ہے۔

یہ اتفاق رائے، طواغیت (طاغوت کی جمع) کے خلاف اور لوگوں اور سرزمین کو آزاد کروانے کی خاطر جہاد کے فریضے پر واضح شہادت کی بنیاد پر کیا گیا۔

اس اعلانِ جہاد کا بنیادی مقصد اسلامی ریاست کا قیام، شریعت کے اطلاق کے ساتھ، قرآن اور پیغمبرؐ کی مقدس سنہ کی بنیاد پر ہے۔

نیز جہاد کے اعلان کے اہداف میں سے ہے:

ہمارے ملک میں مذہب اسلام کا اُن لوگوں کے خلاف دفاع جو اس کی مخالفت کرتے ہیں۔

ہمارے ملک میں مسلمانوں کا اُن لوگوں کے مقابلے میں دفاع جو ان کی تذلیل کرتے ہیں اور اُن کا خون بہاتے ہیں۔

اور علما اور مسلمان نوجوانوں کا دفاع جنہیں قتل اور قید کیا جا رہا ہے اور انتہائی طریقوں سے اذیت دی جا رہی ہے... اور اُنہیں کوئی حقوق نہیں دیئے جا رہے۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''اور اُن کا کوئی قصور نہیں تھا سوائے اس کے کہ وہ اللہ پر یقین رکھتے تھے، قادرِ مطلق پر، جو تمام تعریف کا حقدار ہے'' البروج:8۔

نیز کمزوروں اور مظلوموں کیلئے رہائی حاصل کرنا، جن کی تعداد کوئی پانچ ہزار ہے، جو قید میں ظالموں کی طرف سے رکھے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ اور کمزوروں اور مظلوموں کے راستے میں نہیں لڑتے جن میں مرد، عورتیں اور بچے شامل ہیں'' (النساء:75)

اور اُن ہزاروں مساجد اور اسکولوں کو دوبارہ کھولنا جو بدکار حکومت کی طرف سے بند کر دیئے گئے ہیں۔

اسلامی تحریک کے مجاہدین نے، جنگی امور میں اپنے تجربے کے بعد اپنی تربیت مکمل کر لی ہے اور مقدس جہاد کو قائم کرنے کیلئے تیار ہیں اسلامک موومنٹ تاشقند میں۔ اُزبیک حکومت کو متنبہ کرتی ہے کہ وہ مسلمانوں کے خلاف کوئی جنگ شروع نہ کریں نہ ہی مسلمانوں کے خلاف کسی جنگ کی حمایت کریں۔

اسلامک موومنٹ اس ملک میں آنے والے سیاحوں کو متنبہ کرتی ہے کہ وہ دور رہیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ مجاہدین کی طرف سے حملے کی زد میں آ جائیں۔

کرغیرستان میں جہاد کے آغاز کی وجہ، حکمران عسکر آکانیر بشکیک کا وہ عمل ہے جس میں اُنہوں نے اُن ہزاروں اُزبیک مسلمانوں کو گرفتار کیا جنہوں نے کرغیزستان میں مہاجرین کے طور پر ہجرت کی تھی، اور اُنہیں کریموف کے حاشیہ برداروں (یعنی اُزبیک حکومت) کے حوالے کر دیا۔

بلندترین ہستی یہ فرماتی ہے:

''بیشک ظالمین ایک دوسرے کے دوست اور محافظ ہیں''

اسلامک موومنٹ، انشاءاللہ، اللہ کے راستے میں جہاد کرے گی تا کہ اس کے تمام مقاصد اور اہداف پورے ہو سکیں۔

یہ بات افسوس کے ساتھ کہی جاتی ہے کہ غیر ملکی مجاہدین (الانصار) اب تک ہماری صفوں میں بہت تھوڑے داخل ہوئے ہیں اسلامک موومنٹ موجودہ حکومت اور تاشقند میں کریموف کی قیادت کو دعوت دیتی ہے کہ وہ اپنے دفتر سے تمام اشیا ہٹادیں..... غیر مشروط طور پر، اس سے پہلے کہ ملک جنگ کی حالت اور زمینوں اور لوگوں کی تباہی کی حالت میں داخل ہو۔ اس کی تمام تر ذمہ داری حکومت کے کندھوں پر ہوگی جس کیلئے سزادی جائے گی۔ اللہ سب سے بڑا ہے اور عزت اسلام کیلئے ہے۔

اسلامک موومنٹ اُزبکستان کی مذہبی قیادت کا سربراہ
العزیر بن عبدالرحیم جمادی الاول (اے ایچ) 25اگست1999ء